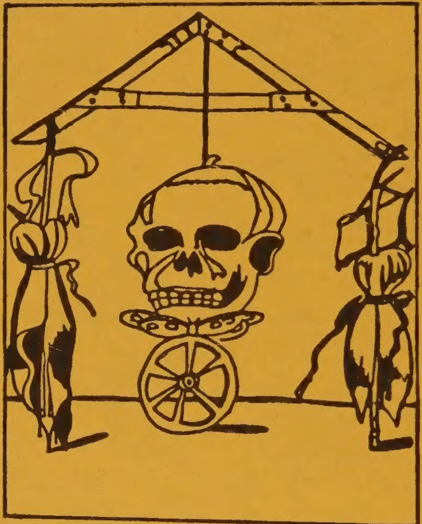
DE BERG-REDE

Dr. A. M. BROUWER



EX LIBRIS

HANS DIETER BETZ

Antiquariaat
TON BOLLAND
Prinsengracht 493

DE BERGREDE

DE BERGREDE

DOOR

Dr A. M. BROUWER
HOOGLEERAAR TE UTRECHT

N.V. G. J. A. RUYS' UITG.-MAATSCHAPPIJ - ZEIST - 1930

Woord Vooraf

In dit boek wordt onder de bergrede het vijfde, zesde en zevende hoofdstuk van het evangelie naar Mattheüs verstaan; maar ook het daarmee correspondeerend onderwijs van Jezus wordt tot verduidelijking ter sprake gebracht.

De bedoeling is, op grond van het hedendaagsch onderzoek voor den ontwikkelden lezer duidelijk te maken, wat Jezus met de bergrede heeft willen zeggen en wat zij nog voor ons beteekent. Daar het boek voor breeden kring bestemd is, zijn theologische vaktermen vermeden of, waar zij soms gebruikt werden, nader toegelicht.

Om eenig inzicht in het hedendaagsch onderzoek te geven, zijn verschillende schrijvers met name genoemd; maar om niet met te veel verwijzingen te vermoeien, is het aantal noten beperkt. In de literatuuropgave kan de belangstellende vinden, welk boek van den genoemden schrijver bedoeld is. Plaatsgebrek deed afzien van het oorspronkelijk voornemen, de literatuur te bespreken.

Utrecht, 1 Juni 1930.

BESCHOUWING OVER DE BERGREDE

Beginselen

I

De bergrede is sedert de Hervorming een der meest besproken gedeelten van den bijbel gebleven. Was de Reformatie gegrond in de Paulinische belijdenis van de rechtvaardiging uit het geloof en uit het geloof alleen, hand aan hand daarmee gepaard ging een nieuwe beschouwing van het zedelijk leven, die een nieuwe opvatting van de bergrede meebracht.

De Roomsch-Katholieke kerk had in de bergrede de nieuwe wet gezien, maar een wet die slechts voor de „volmaakten" kon gelden: niet ieder Christen kon daarin zijn taak vinden; alleen degenen die niet alleen de geboden doch ook de raadgevingen van het evangelie wilden volgen, waren aangewezen om de bergrede na te komen, waaraan bijzondere verdienstelijkheid en bijzonder loon werd toegekend.

Luther meent in 1532, dat de Satan geen tekst schandelijker verdraaid heeft, om daaruit een valsche leer af te leiden, dan Mattheüs 5. En het eerste openbare optreden van de Fransche Protestanten bij de rectoraatsrede van den jongen medicus Nicolas Cop, 1 Nov. 1533, was de nieuwe verklaring van de zaligsprekingen, door zijn vriend Johannes Calvijn voor hem opgesteld. Als enkele jaren later in Friesland de fanatieke Wederdoopers door Menno Simons in rustiger banen zijn geleid, dan is het de bergrede, die voor deze Doopsgezinden als de samenvatting van het evangelie geldt, zoodat zij als gemeente van heiligen zich van alle staatsbetrekking ont-

houden; immers de overheid is gedwongen het zwaard te voeren en dit wordt in lijnrechten strijd geacht met wat de bergrede aan den Christen voorschrijft: „Dooper-sche mijding" — hoe heeft de Neo-Calvinist Dr. Kuyper daartegen getoornd. Maar spiritualistische groepen in het Engeland der zeventiende eeuw hebben hetzelfde voorgestaan. En in onze dagen heeft Leo Tolstoï, met een Russisch-Duitsche doktersdochter gehuwd, de bergrede weer in het middelpunt van het Christendom gesteld, op de wijze als de oude Doopsgezinden het gewlid hebben.

In deze verschillende opvattingen liggen levensproblemen opgesloten, maar het zijn de eenige moeilijkheden bij een uitlegging der bergrede niet.

Zij heeft thans, mogen we zeggen, over een belangrijk deel der wereld erkenning gevonden als de hoogste zedelijke norm voor de menschelijke handeling. De Christen erkent: zoo behoor ik te zijn. De niet-Christen stemt toe, dat als de Christenen zoo waren, het uiterlijk aanzien der wereld een grondige verandering, een niet genoeg te prijzen verbetering zou ondergaan.

In deze weinige woorden ligt een ander geweldig probleem. Wanneer de bergrede inderdaad de hoogste zedelijke norm vertegenwoordigt, waarom leeft men daar niet naar? Waarom leeft inzonderheid de Christen daar niet naar?

Het antwoord dat op die vraag gegeven wordt, luidt verschillend.

Deze zedelijke eischen zijn onuitvoerbaar en staan buiten de realiteit van het leven, oordeelt een Joodsch geleerde als de Jeruzalemsche hoogleeraar J. Klausner. Deze zedelijke eischen werden slechts gesteld met het oog op de binnenkort verwachte wereldcatastrofe, die aan deze bedeeling een einde zou maken, en zijn daarom slechts te waardeeren als „interimsethiek", zedeleer voor

deze korte spanne tijds opgesteld, oordeelt een radicaal criticus als Alb. Schweitzer, die haar dus in den grond ook onuitvoerbaar acht. De bergrede bedoelt geen bepaalde zedelijke voorschriften te geven, maar wil door haar paradoxalen vorm de gezindheid van den mensch in andere richting leiden, zegt een systematicus als W. Herrmann. De vraag blijft: waarom verandert die gezindheid dan zoo weinig? De bergrede wil het besef van zonde en verlorenheid wekken, om zoo tot de overgave aan Jezus te brengen, zegt een dogmaticus als Stange. Neen, antwoordt de Nieuw-Testamenticus Windisch, Jezus heeft zonder meer de uitvoerbaarheid van zijn eischen bedoeld. Heeft hij zich dan vergist, als er zoo weinig van terecht komt?

Ziedaar enkele vragen, die ons telkens opnieuw met belangstelling naar de bergrede doen luisteren. Wat is dit eigenlijk voor een wonderlijke leer?

Wij willen ons van deze vragen niet afmaken. Het is er ons om te doen, ons, zoo goed het na negentien eeuwen nog mogelijk is, rekenschap te geven van Jezus' onderwijs en in het bijzonder van dat deel daarvan, dat wij de bergrede noemen. Het moet dus in de eerste plaats een historisch onderzoek zijn, waarbij onze persoonlijke verhouding tot hem in het geding komt: deels als aprioristisch gegeven, deels om door het onderzoek gecorrigeerd te worden.

Ik noem eerst het aprioristisch gegeven. Daarmee bedoel ik de houding die we van te voren reeds ten opzichte van Jezus en zijn werk aannemen. Geen enkel onderzoeker kan zich beroemen op een andere dan een aprioristische houding tegenover hem. Als Mohammedaan, als Jood, als Christen, als rechtzinnig, als vrijzinnig, als „neutraal" toeschouwer staat hij in een bepaalde houding tegenover Jezus. Velen die beweren onpartijdig te zijn, lijden alleen

aan het gebrek, dat ze zich van hun partijdigheid niet bewust zijn. Anderen weten wel, dat ze een bepaalde houding tegenover Jezus aannemen, maar doen het voorkomen, alsof ze een onpartijdig onderzoek instellen, om ten slotte hun reeds van te voren aangenomen houding als de eenig juiste voor te stellen. Voor deze onbewustheid en voor zulk een partijdigheid willen wij van te voren op onze hoede zijn. Ik erken zonder voorbehoud, dat Jezus Christus voor mij autoriteit is op godsdienstig-zedelijk gebied. Aan hem heb ik het beste in mijn leven te danken.

Daarom wil ik trachten hem te kennen, zooals de bijbel, het boek dat van zijn persoon, zijn leven en zijn werken gewaagt, hem doet kennen. Daarvoor dient onder meer het onderzoek, waarvan thans de resultaten worden medegedeeld. Doch door dat onderzoek heb ik ook mijn aprioristische houding laten corrigeeren en mede laten bepalen. Juist de hooge waarde, aan Christus toegekend, doet belang stellen in wat hij nu precies gezegd en bedoeld heeft, en doet openstaan voor de overweging, dat het traditioneele niet het ware behoeft te zijn, en dat eigen opvatting, ook al is zij nog zoo geliefd, voor de waarheid wijken moet, als deze anders dan de geliefde opvatting blijkt te zijn.

Willen wij Jezus leeren kennen, zooals de bijbel ons hem teekent, dan moeten wij hem zien in het historisch verband, in tijd en omgeving waarin hij optrad, moeten wij hem dus trachten te verstaan in aansluiting aan het Oude Testament als Israëliet uit het begin onzer jaartelling, en van daar uit hem verder trachten te waardeeren.

Dit lijkt een vanzelfsprekend beginsel, maar wordt niet door allen gedeeld. Wij kunnen onze bedoeling duidelijk maken aan een boekje over de bergrede van A. Arenson,

uitgegeven door de anthroposophische vereeniging in Engeland.

Arenson betoogt, dat in de vóór-Christelijke eeuwen, in de Oud-Indische, de Perzische en de Egypto-Chaldeeuwsche perioden, de menschheid in nauwer contact met de geestelijke werelden leefde dan later. Maar stap voor stap ging de menschheid achteruit en sloten zich de poorten van de geestelijke wereld; en de blik van den mensch richtte zich steeds meer op de aardsche dingen. In de vierde of Grieksch-Romeinsche periode verscheen Christus, en bracht de ontwikkeling van een nieuw bewustzijn, een volstrekt onafhankelijk ik-bewustzijn. Hij leert ons, dat wij het koninkrijk der hemelen niet kunnen binnenkomen door buiten ons bestaande krachten, maar dat wij dat koninkrijk in ons zelf moeten verwezenlijken met behulp van de Christus-kracht. Daardoor moet de mensch zich vereenigen met de goddelijk geestelijke werelden. Dat leert ons de bergrede, die in zeven zaligsprekingen de zeven beginselen van de menschelijke natuur behandelt: het physieke, het etherische, het astrale lichaam, de gevoelende, de verstandelijke, de zelfbewuste ziel en de Geest — die feitelijk ook nog in drieën gedeeld wordt —. De zaligsprekingen vormen de band tusschen de tien geboden en het gebed des Heeren. Zij duiden aan de zeven trappen van ontwikkeling die de ziel moet doormaken om te komen tot „het groote offer" van zich zelf. Dan volgen zeven geboden, niet meer niet minder, te beginnen bij het niet-dooden en te eindigen bij het bidden in de binnenkamer. Dit zevental rust in de kosmische wet en orde. En zoo brengt de bergrede ons tot de geestelijke realiteit.

Tegen zulk een beschouwing heb ik ernstige bezwaren. Het zevental wordt op gewelddadige wijze ingelegd. Er zijn b.v. acht en niet zeven zaligsprekingen. En om zeven geboden te krijgen, moet de pericoop van het vasten

achterwege worden gelaten. Een belangrijk stuk van de bergrede — Matth. 6 : 16—7 : 6 — blijft willekeurig buiten beschouwing. Dit alles pleit al niet voor de juistheid van deze opvatting.

Doch het hoofdbezwaar is, dat het doel van Jezus' onderwijs gezocht wordt in een geleidelijke, langs zeven trappen voortschrijdende *vereeniging* (union) met God. Hier vinden we de opklimmende graden van de Indische mystiek. Het koninkrijk Gods wordt als in den mensch aanwezig voorgesteld. De „zachtmoedigen" zijn zij, die hun eigen gevoelens en hartstochten leerden beheerschen. De „gerechtigheid", waarnaar zij hongeren, is het verlangen om den schepselen plaats en voorwaarde te gunnen, waarop zij recht hebben. En zoo verder.

Deze beschouwing wordt als een nieuw gezichtspunt aanbevolen. Maar dit nieuwe gezichtspunt is volstrekt onhoudbaar, omdat het niet Israelietisch, niet Oud-Testamentisch is. Hoe onbevredigend dergelijke „occulte" inzichten zijn, komt ook uit in de bewering, dat Mozes in vroeger eeuwen een leerling van den grooten Zarathoestra zou geweest zijn en van dezen diens etherisch lichaam heeft geërfd, terwijl dan Christus zich identifiëert met dat bijzondere beginsel van Mozes' natuur, waaruit de openbaring der tien geboden is voortgekomen. Hoe oud men Zarathoestra ook stelt — de meeningen loopen hierover zeer uiteen en bewegen zich tusschen het jaar 1000 en het jaar 300 —, geen deskundige neemt aan, dat hij vóór Mozes zou geleefd hebben. Daarmede vervalt zelfs de mogelijkheid van deze wonderlijke bewering. Wij komen op zulke „occulte" meeningen niet weer terug.

Ook de uitlegging van een Christian Scientist als Annie Rix Militz kan ons duidelijk maken, hoe het niet moet. Zij beschouwt ieder mensch als een gedachte van den goddelijken Geest; Jezus Christus als de waarheid die

den mensch bewaart voor ziekte, zonde, smart en dood. Door hem te laten heerschen bewijst de mensch zijn goddelijkheid. Van dit beginsel uitgaande, legt zij de bergrede symbolisch uit. De berg is zinnebeeld van verheven geestesstemming. Arm van geest is volkomen leeg zijn van zich zelf, een ledigheid die de substantie van God er toe brengt zich uit te storten in de goddelijke manifestatie, die Zijn geliefde Zoon genoemd wordt. De volkomen ledige ziel wordt genoemd de Maagd Maria... Ons goddelijk zelf is de Zoon van God... Alle honger en dorst gaat in werkelijkheid uit naar gerechtigheid. In Christus wordt de eetlust niet te niet gedaan en de begeerte niet gedood, maar ze worden alle verlost door in God voldoening te vinden in plaats van in stoffelijke dingen... Het altaar in Matth. 5 : 23 v. is ons hart, de gaven die wij brengen, zijn onze begeerten, gedachten, gebeden... De rechterwang in 5 : 39 is het goede en juiste in den mensch; indien iemand ons aanvalt in datgene waarin wij weten goed en in het rechte spoor te zijn, moeten wij hem de negatieve of geheime zijde van onzen aard toekeeren en die den slag doen ontvangen... Onze hemelsche Vader is volstrekt goed. Hij zendt nooit ziekte of dood, smart of zonde... Hij is eeuwig volmaakt. Daarom is volmaakt te zijn als God, 5 :48, alleen mogelijk, als wij eeuwig volmaakt zijn geweest. Dit geldt van ons diepste zelf. Dit was volmaakt in den aanvang en is het nog. Dit is nooit gevallen of zondig of onvolmaakt geweest in eenig opzicht. Keer tot uzelf terug; wees u zelf — dat is de kern van Christus' leer... Aldus de uitlegging van Annie Militz.

Het is onmogelijk in deze bespiegelingen de bedoeling van Jezus zelf terug te vinden. Wij zullen, om die te leeren kennen, historisch te werk moeten gaan en ons moeten afvragen: welke inhoud werd in Jezus' tijd aan de woorden der bergrede verbonden? Alleen met zulk een

onderzoek kunnen wij aan Jezus recht laten wedervaren. Wenden wij ons van zulk een historisch onderzoek af, omdat wij geen „historisme” willen, dan zou ik niet weten, waarom anthroposofie en Christian Science niet evenveel recht van praten hebben bij de uitlegging van Jezus' woorden, als die, naar zij meenen, meer Christelijke dogmatici, die met voorbijgang van de historie het alleen willen hebben van hun eigen innerlijkheid. Historisch onderzoek is alleen wat moeilijker dan de „intuïtieve” geschiedbeschouwing.

Stellen wij nu het onderwijs van Jezus in het historisch verband, waarin het werd gegeven, dan blijkt het als Israëlietische prediking, een zuiver godsdienstige en niet een wijsgeerige strekking te hebben.

Godsdienst en wijsbegeerte zijn geen tegenstellingen, behoeven elkaar niet uit te sluiten, maar liggen op geheel verschillend terrein. Het onderscheid kan van meer dan één kant worden benaderd. Men kan zeggen: godsdienst heeft betrekking op het heilige — beter nog op Den Heilige —, wijsbegeerte op het logische. Of psychologisch gezien: de godsdienst is een bepaalde levenshouding en heeft betrekking op den wil, de wijsbegeerte is een bepaald inzicht en heeft betrekking op het verstand. Of wat het doel betreft: de godsdienst bedoelt in de rechte verhouding tot God levenszekerheid te vinden, de wijsbegeerte in het redelijk inzicht de wereld- en levensverhoudingen te kennen. Of wat de middelen aangaat: de godsdienst is een intuïtief schouwen der waarheid, de wijsbegeerte een logisch redeneeren uit een gesteld axioma. Men kan ook zeggen: de godsdienst van Israël en dus ook van Jezus gaat uit van een persoonlijk d.i. een bewust willend God, die in een persoonlijke betrekking tot den mensch staat; de wijsbegeerte gaat uit van algemeene begrippen, die misschien ten slotte plaats

laten voor het geloof in een persoonlijk God, doch die veelal binnen de beperktheid der menschelijke begrippen blijven.

Het onderwijs van Jezus nu en geheel zijn werk is zuiver godsdienstig. Wanneer dan iemand als Dr. Wehnert spreekt van de philosophie die Jezus brengt, en zijn onderwijs benadert met de Duitsch-wijsgeerige terminologie van realisme en idealisme, en ten slotte betoogt, dat Jezus een monistische ethiek heeft willen leeren, dan strekt zulk een beschouwing niet tot verheldering van wat Jezus bedoeld heeft, maar dan krijgen we niets dan verwarring; want Jezus wilde geen philosophie geven en de hedendaagsche wijsgeerige onderscheidingen en tegenstellingen staan te ver van Jezus' onderwijs af dan dat daarmee zijn bedoelingen verduidelijkt kunnen worden. We zullen zulk een beschouwing dus met zorg moeten mijden.

Gaan we uit van de profetische prediking van God als Schepper, aan wien de mensch als schepsel gehoorzaamheid verschuldigd is, en met wien hij in een verhouding als van vader en kind kan komen — de boven bedoelde persoonlijke verhouding —, dan zullen we ook uiterst voorzichtig moeten zijn met beschouwingen als van Dr Alb. Schweitzer, die, uitgaande van het Schopenhaueriaansch begrip van den „wil om te leven", den immanenten levensdrang God noemt, en nu aan de geschiedenis haar recht wil laten door ons vrij te maken van het voorstellingsmateriaal, dat Jezus bezat en in zijn prediking aanwendt. Volgens Schweitzer zouden wij ons alleen te buigen hebben onder den geweldigen wil die daarachter staat; door de erkenning van een gemeenschappelijken wil komen wij dan met Jezus in een soort mystieke betrekking. Daarin vinden wij het één-zijn met den oneindigen zedelijken wereldwil en worden kinderen van het koninkrijk Gods.

Schweitzer vervangt op deze wijze wel het Schoperhaueriaansche pessimisme door een Christelijk optimisme, maar in zijn Godsbegrip en dus in zijn opvatting van de verhouding waarin de wereld tot God staat en waarin de mensch tot God staat, is hij zóó ver van Jezus' prediking verwijderd, dat we zijn conclusies slechts met de uiterste voorzichtigheid mogen naderen.

In deze voorbeelden is het wel duidelijk geworden, wat onder de Israëlietische verklaring van de bergrede te verstaan is: zij moet rusten in de wereld van het Oude Testament; zij moet zuiver godsdienstig zijn; zij moet de verhouding van God en mensch persoonlijk zien, zooals b.v. de verhouding van vader en kind.

Om de bergrede juist te verklaren, moeten we haar echter niet alleen Israëlietisch trachten te zien, maar ook als een onderdeel van het Matthaeüs-evangelie en als een onderdeel van Jezus' geheele levenswerk. Het is niet geoorloofd, haar op zich zelf te beschouwen, alsof ze geen verband houdt met het geheel en alsof ze niet eerst van dit verband de beteekenis ontvangt.

Het verband met het Mattheüs-evangelie is te brengen tot de zuiver historische uitlegging. De bergrede te zien als een onderdeel van Jezus' levenswerk brengt ons verder dan het historische alleen: hier komen we tot den levenden Geest van Christus zelf en grijpt de historische uitlegging in de theologische in. Dit is noodzakelijk voor een juist begrip. Onmogelijk is de door Windisch bepleite scheiding van historische en theologische exegese. Zij mogen *onder*scheiden worden, ten slotte zal de zin der bergrede alleen gevonden kunnen worden door wie den zin van Jezus' geheele levenswerk verstaat.

Dit kunnen we hier slechts als algemeen beginsel uitspreken: in de volgende hoofdstukken zullen we trachten dat duidelijk te maken.

Dit beginsel richt zich ook tegen de opvatting van Al. Bayet, een Fransch geleerde, die het historisch bestaan van Jezus ontkent en op grond van een verbazingwekkende uitlegging van Jezus' woorden — die hij natuurlijk de eenig wetenschappelijke uitlegging noemt — tot de slotsom komt, dat er in de evangeliën verschillende „theoretische" zedeleer gevonden wordt en zeker tweeërlei „praktische" zedeleer: een die de wereld veroordeelt en een die de wereld aanvaardt. De verklaring hiervan zoekt hij in de „sociologische" opvatting: de verschillen zouden terug te brengen zijn tot de verschillende groepen, waaruit de eerste Christelijke gemeente was samengesteld: Christenen uit strenge Joden, uit gehelleniseerde Joden en uit heidenen gewonnen. De evangelisten hebben die tegenstrijdigheden in het geheel niet, de theologen slechts ten deele opgemerkt. Aan onzen tijd is het beschoren, ze waar te nemen en te verklaren.

In het vervolg zullen we bespreken, waarom wij het historisch bestaan van Jezus ontwijfelbaar zeker en de ontkenning daarvan een vrucht van hyperkritiek achten, terwijl ook telkens ter sprake zal komen, hoe de eenheid van Jezus' onderwijs te denken is.

II

Het onderwijs van Jezus, en dan in het bijzonder de bergrede, mag men niet uit het geheel van het evangelie afzonderen en op zich zelf nemen, zal men het juist beoordeelen. Het is een deel van het evangelie en een deel van Jezus' werk. Uit die twee gezichtspunten moeten we het beschouwen.

Als wij niet anders bezaten dan het Mattheüs-evangelie, om Jezus te leeren kennen, dan zou de vorm waarin dit geschrift ons is overgeleverd, niet veel moeite geven. Het is duidelijk een eenheid met een sterk uitgesproken karakter. Maar behalve Mattheüs, hebben we ook nog de evangeliën naar Markus, Lukas en Johannes. En een vergelijking daarmee stelt ons voor eigenaardige moeilijkheden.

Al dadelijk valt op, dat Johannes geheel op zich zelf staat, zoodat we dien buiten beschouwing kunnen laten.

Vergelijken we nu de drie overblijvende evangeliën met elkaar, dan blijkt dat de stof die Markus biedt, bijna geheel ook bij Mattheüs en Lukas te vinden is. Bovendien hebben Mattheüs en Lukas verschillende gelijkenissen en uitspraken met elkaar gemeen, die niet bij Markus voorkomen. En ten slotte deelt èn Mattheüs èn Lukas heel wat mee, dat alleen bij een van hen te vinden is. Zoo is er een groote overeenstemming tusschen de evangelisten, maar tevens een niet gering verschil.

De overeenstemming is niet te verklaren met de nog

door velen voorgestane inspiratie-theorie, want daarvoor zijn de verschillen te groot.

De overeenstemming is ook niet te verklaren uit het feit, dat de evangelisten allen hetzelfde leven van Jezus beschrijven: daarvoor is de keuze uit de vele voorvallen in dat leven te zeer gelijk; zijn de Grieksche woorden en vormen van wat oorspronkelijk in het Arameesch gesproken werd, te zeer gelijk; is de volgorde van overigens niet met elkander samenhangende gebeurtenissen hier en daar te zeer gelijk.

Er moet ter verklaring van den vorm waarin zij tot ons zijn gekomen, een zeker onderling verband tusschen de evangeliën worden aangenomen. Doch boven waarschijnlijkheden komen we hier niet uit. Daardoor is verschil van meening mogeijk en bestaat dat ook ten opzichte van deze vraag, en moeten we steeds de mogelijkheid openlaten voor een andere, juistere verklaring van genoemd verband.

Toch is het voor ons inzicht in de waarde van wat ons omtrent Jezus' onderwijs wordt medegedeeld, noodig, dat we ons van de meest waarschijnlijke oplossing van het gestelde vraagstuk een voorstelling maken.

Het gemakkelijkst voor ons betoog zou zijn, Mattheüs te nemen als het oudste en meest oorspronkelijke van de vier evangeliën. Dat zou voor de bespreking van de bergrede heel wat moeilijkheden afsnijden. Doch willen we alle gegevens tot hun recht laten komen, dan moeten we ons aansluiten bij die opvatting, volgens welke het omstreeks 65 geschreven Markus-evangelie het oudste en door Mattheüs gebruikte is.

Behalve van het evangelie van Markus, dat 600 verzen bevat, door Mattheüs tot 500 verzen verkort, heeft deze ook gebruik gemaakt van de logia of verzameling van woorden, uitspraken, gelijkenissen, redevoeringen van Jezus — ongeveer 270 verzen —: de z.g. Apostolische

Bron. Dit wordt afgeleid uit het feit, dat Mattheüs en Lukas verschillende verhalen en woorden gelijk hebben, die zij niet aan Markus en dus aan een andere gemeenschappelijke bron ontleend hebben.

Deze Apostolische Bron was oorspronkelijk in het Arameesch geschreven en is waarschijnlijk van de hand van den apostel, die Mattheüs heette. Deze bron bevatte in hoofdzaak woorden, uitspraken enz.: geen geboorteverhalen en geen lijdensgeschiedenis. O.a. zal de bergrede in hoofdzaak tot deze bron te rekenen zijn. Zij komt bij Markus in het geheel niet voor, wel bij Mattheüs en Lukas, zij het in afwijkenden vorm.

Het is waarschijnlijk, dat er voor het eerste evangelie nog een derde schriftelijke bron is gebruikt, die alleen aan Mattheüs eigen is, en die, ongeveer even belangrijk als de Apostolische Bron, 230 verzen bevat.

Geheel Mattheüs bevat 1068 verzen. Daarvan komen dan 500 op Markus, 270 op de Apostolische Bron, 230 op de aan Mattheüs eigen bron; dat is samen 1000. Er blijven dan nog 68 verzen over, die uit mondelinge, misschien Antiocheensche traditie te verklaren zijn en uit woorden van den redactor zelf.

Zoo ongeveer hebben we ons het ontstaan van het eerste evangelie te denken. Met nadruk zeg ik: zoo ongeveer. Want verder dan tot waarschijnlijkheden kunnen we niet komen. En de mogelijkheid van een andere verklaring moet steeds worden opengelaten.

Ook de vraag *wanneer* en *waar* het evangelie geschreven werd, is niet met zekerheid te beantwoorden. Het zal wel zijn tusschen de jaren 70 en 95 na Chr., dus om het midden te nemen: ongeveer 83. En dan in een Grieksch sprekende, belangrijke gemeente, die volgens de traditie in Palestina te zoeken is. Doch deze traditie zal wel in verband staan alleen met de Apostolische Bron, die zeker in Palestina is ontstaan. Voor het evangelie zelf komen

Cesarea en Antiochië in aanmerking, en dan is er op verschillende gronden het meest voor Antiochië te zeggen.

Wij kunnen dit alles slechts aanstippen, niet in bijzonderheden uitwerken. Daarvoor is te verwijzen naar de verschillende inleidingen tot het Nieuwe Testament, waar ook de argumenten te vinden zijn, waarom we meenen schriftelijke bronnen en niet alleen mondelinge overlevering voor Mattheüs te moeten aannemen.

We zouden ons evenwel zeer vergissen, als we in den schrijver van het eerste evangelie slechts een samensteller zagen, die op een handige, maar toch losse wijze verschillende bronnen aan elkaar lijmde.

Om de stof van de Apostolische Bron met het door Markus medegedeelde te verbinden, heeft hij van het 3e tot het 13e hoofdstuk de volgorde van dit evangelie vrij gewijzigd. Ook heeft hij de voorstelling van Markus sterk bekort, zoodat hij elf twaalfde van diens stof met 51 % van zijn woorden weergeeft en ook in die woorden nog kleine wijzigingen aanbrengt.

Wijst dit reeds op zelfstandigheid, het is het eenige niet.

Als we Mattheüs met Markus en Lukas vergelijken, wordt het duidelijk, dat Mattheüs volgens een vast plan te werk gaat en daarbij het gelijksoortige bij elkander voegt. Zoo is, zooals we nog nader zullen bespreken, met Calvijn aan te nemen, dat de bergrede uit verschillende gegevens is opgebouwd. Dan volgt een reeks van werken, teekenen, wonderen, in hoofdstuk 8 en 9 bij elkaar gevoegd. De uitzendingsrede in het 10e hoofdstuk is blijkbaar, als we Lukas vergelijken, uit twee dergelijke reden samengesteld. In hoofdstuk 13 vinden we een reeks van zeven gelijkenissen achter elkaar. In hoofdstuk 23 strafreden tegen de Farizeeën met zeven wee's. In hoofdstuk

24 en 25 uitspraken en redevoeringen over het wereldeinde. Daarin ligt een vast plan, zoowel wat den vorm als wat den inhoud betreft.

Eerst de vorm.

Mattheüs voegt het gelijksoortige bijeen, maar hij doet dat geheel op Semietische wijze. De Grieksche schrijvers geven een aaneengeschakeld verhaal, waarbij het een uit het ander voortvloeit: zij worden beheerscht door het causale denken. Wanneer zij een levensbeschrijving geven, dan doen zij dat zóó, dat de verschillende feiten in samenhang worden gebracht: de tijd en de omgeving waarin de persoon optrad, zijn ouders, zijn jeugd, zijn lotgevallen, kortom zooals ook wij dat plegen te doen. De Semietische verhaaltrant is een andere. Zij is aanschouwelijk, zij schildert tafereelen, zij deelt puntige gezegden mee en laat aan den lezer over, het verband te leggen. De verschillende episoden uit het leven worden als zooveel op zich zelf staande gebeurtenissen aanschouwelijk weergegeven en naast elkaar gesteld. Zoo doet ook Mattheüs met Jezus' leven. Hij doet een keuze uit de voorhanden stof en plaatst dan het eene stuk los verbonden naast het andere.

Slaan we het eerste hoofdstuk maar eens op. Daar vinden we allereerst de geslachtslijst van Jezus Christus, den zone Davids. Zonder eenige nadere beschouwing wordt zij daar aan het begin van het evangelie geplaatst, als de sleutel van wat volgen gaat. Alleen wordt op het zinnebeeldig getal veertien de aandacht gevestigd.

Daarop volgt een kort verhaal, los met het voorgaande verbonden door de inleiding: de geboorte van Jezus Christus geschiedde aldus. Geen beschouwing over de ontvangenis van den Heiligen Geest: zij wordt alleen als bemoediging aan Jozef medegedeeld. De geboorte zelf wordt ook maar even in een bijzin vermeld. De nadruk valt op de vervulling van een Oud-Testamentisch woord.

De geboorte is de onderstelling van het volgende verhaal, in het tweede hoofdstuk, waar de nieuwe koning gesteld wordt tegenover den ouden koning. Profetieën worden als vervuld in herinnering gebracht. In Bethlehem geboren, wordt Jezus in Nazaret opgevoed. Het verhaal van de vlucht naar en de terugkeer uit Egypte moet dit verklaren. Maar de lezer zelf heeft die gevolgtrekking te maken, de schrijver doet het niet.

Met de zeer algemeene aanduiding „in die dagen" wordt in het derde hoofdstuk een nieuw verhaal, het optreden van Johannes den Dooper, ingeleid. Zijn uiterlijk, zijn prediking wordt geteekend; en daarin de vervulling van een profetie gezien.

Een nieuw tafereel. Jezus wordt door Johannes gedoopt. Welk verband ligt er tusschen het vorige verhaal en dit? Johannes is de heraut, de voorlooper, Jezus de Messias. Maar de lezer zelf moet dat verband leggen. En zoo gaat het het geheele evangelie door.

Een andere Semietische eigenaardigheid in den vorm is, dat Mattheüs blijkbaar gaarne het drietal, het vijftal, het zevental gebruikt, om zijn gedachten en mededeelingen samen te vatten.

Zoo al dadelijk in het eerste hoofdstuk de opmerking, dat wij in de geslachtslijst driemaal veertien geslachten kunnen vinden. In veertien ligt tweemaal zeven. Maar misschien hebben we hier tevens een voorbeeld van rabbijnsche „gematria", d.i. de methode om uit de getalwaarde van de letters der woorden een verborgen beteekenis af te leiden. Veertien is n.l. de getalwaarde der letters van den eigennaam David. Dan houdt dit geslachtsregister drie maal den eigennaam David in zich verborgen.

Behalve deze driedeeling van het geslachtsregister vinden we drie voorvallen uit Jezus' prille jeugd in het

tweede hoofdstuk, drie verzoekingen in 4 : 1—11, drie voorbeelden van de ware gerechtigheid in 6 : 1—18, drie waarschuwingen in 6 : 19—7 : 6, drie bevelen in 7 : 7—20 enz.

Het getal zeven vinden we in de zeven gelijkenissen in hoofdstuk 13, zeven demonen in 12 : 45, zeven maal vergeven in 18 : 21 en 22, zeven broeders in 22 : 25. Sommigen zeggen ook: zeven beden in het Onze Vader, 6 : 9—13.

De getallen drie en zeven zijn bijna de geheele wereld over heilig. Bij vele volken ook het vijftal. Bij de Joden is het geliefd, omdat de Wet in vijf boeken is gegeven. Zoo zijn ook de Psalmen in vijf boeken verdeeld en hebben de Rabbijnen vijf heilige rollen in de Oud-Testamentische geschriften onderscheiden. Het vijftal komt nu ook bij Mattheüs voor, wanneer hij in 4 : 24 vijf soorten van zieken en gebrekkigen, in 4 : 25 vijf landstreken noemt, waar zij vandaan komen; in de bergrede, 5 : 21—48, vijf voorbeelden geeft van de ware gerechtigheid; wanneer hij vijf groote redevoeringen opstelt, waarover wij nog zoo dadelijk spreken; misschien ook wanneer hij het geheele evangelie uit vijf hoofddeelen opbouwt.

Met dit laatste voorbeeld willen wij beginnen. Ook al zou de vijfdeeling hierin niet overtuigend zijn, dan is het toch van belang, dat we ons rekenschap geven van den inhoud en de strekking van het geheele evangelie, waarvan we de volgende indeeling kunnen maken:

I. de voorgeschiedenis van den Messias, 1 : 1—4 : 24;

II. de Messias in zijn woorden en werken, die zijn apostelen uitzendt en zijn optreden tegenover de uitdagende vraag van Johannes den Dooper handhaaft, 5 : 1—11 : 30;

III. de Messias in zijn verhouding tot de leiders, tot het volk, tot de discipelen, die hem ten slotte bij Cesarea Filippi als den Messias erkennen, 12 : 1—16 : 20;

IV. de Messias, die nu zijn discipelen in het bijzonder

onderwijst over zelfverloochening, overgave, lijden, 16 : 21—20 : 28;

V. de Messias in zijn hoofdstad, door de Joden verworpen, door God verheerlijkt, 20 : 29—28 : 20.

Ook al zou men meenen, dat deze vijfdeeling niet juist is en men hier of daar nog een verdeeling moet maken, zoodat een zevendeeling wordt aangenomen, dan neemt dat toch niet weg, dat het evangelie bedoelt den Messias te prediken.

Het laatste hoofdstuk verhaalt Jezus' opstanding, zijn opdracht tot evangelie-verkondiging en hoe hij zijn discipelen ten slotte gesterkt heeft met de woorden: „Mij is gegeven alle macht in hemel en op aarde... Ziet, ik ben met ulieden al de dagen tot de voleinding der wereld". Dit laatste geeft licht op het geheele evangelie. Van begin tot eind heeft Mattheüs het beeld willen teekenen van den Messias, die aan de vaderen beloofd was en met goddelijke volmacht over hemel en aarde den zijnen nabij is. Hij is wel door de Joden verworpen, maar hij is opgestaan en komt weder ten gericht. Het thema van de wederkomst als de verheerlijkte krijgt in het evangelie een sterken nadruk. Thans is hij Heer van de Christenheid, die de voortzetting, de vervulling van het Oude Verbond is. De Christenheid is daarom het ware Israël door hem die de ware Messias is. Dat kunnen we de stelling noemen, die Mattheüs verdedigen wil.

Zoo ligt er in het evangelie een sterk apologetische strekking tegenover het Joodsche volk dat het Christelijk geloof verwerpt: in geen der evangeliën vinden we een zoo scherpe bestrijding der Farizeeën. Doch dit is tegelijk aggressief en missionair ten opzichte van hen die nog geen partij kozen.

Het is den evangelist te doen, om Jezus als den Messias te doen kennen. Van het begin af aan kunnen we deze strekking van het evangelie opmerken. Zoo al dadelijk het

eerste vers: Geslachtslijst van den Messias Jezus, van Jezus den gezalfde, n.l. den gezalfden koning. Hij heeft een koninklijke zending, hem door God opgedragen; een zending die haar wortel en haar doel in Israël heeft, in welk volk God zich aan de menschheid openbaart. Zoo toont Mattheüs den samenhang met het volk Israël, maar tegelijk spreekt hij van Jezus' geboorte als van een scheppingsdaad Gods.

Dat hier en in het vervolg sprake is van den Messias, maakt de evangelist duidelijk door telkens een beroep te doen op het Oude Testament: zóó is het profetische woord in vervulling gegaan. Niet minder dan 47 maal wijst hij op zulk een in vervulling gegaan Oud-Testamentisch woord.

Het zijn daarbij drie zijden van het Messiaansche werk, die Mattheüs scherp laat uitkomen: 1e het werk van genezen en prediken als een voorbereiding en voorloopige openbaring van Gods koninkrijk; zoo gaat ook allerlei genezing onmiddellijk aan de bergrede vooraf in 4 : 23—25; — 2e de wederkomst aan het einde van deze bedeeling, om het koninkrijk volkomen te openbaren, zooals in de bergrede 7 : 21—23 over het door den Messias te houden gericht; — 3e zijn lijden, dood en opstanding als noodzakelijke schakel in de ontwikkeling van het goddelijk heilsplan, waarbij het lijden reeds in Bethlehem begint en de dood ook een verlossende beteekenis heeft, volgens 20 : 28, 26 : 28.

Zouden we alleen op het prediken van Jezus de aandacht willen vestigen en Hem als een groot „wereldleeraar" voorstellen, misschien op één lijn met andere „wereldleeraren", dan zouden we slechts aan een klein onderdeel van zijn Messiaansche werkzaamheid waarde hechten, aan dat gedeelte dat toelichting is van het eigenlijke werk, en daarmee de bedoeling van zijn persoon en werk geheel miskennen.

In dit alles draagt Mattheüs een eigen karakter, zoodat hij dus niet een eenvoudig samensteller is, maar welbewust zijn geschrift in een bepaalden vorm met een bepaalde bedoeling opbouwt.

Dit merken wij ook op bij de groote redevoeringen, die hij van Jezus mededeelt. Ook hiervan, zooals we reeds opmerkten, een vijftal: de bergrede, hfdst. 5—7; de uitzendingsrede, hfdst. 10; de gelijkenissen over het koninkrijk der hemelen, hfdst. 13; de rede over de taak der Christelijke gemeente, hfdst. 18; de afscheidsrede tegen de Farizeeën en over het wereldeinde, hfdst. 23—25. Zij eindigen allen met ongeveer dezelfde formule: „En het geschiedde, toen Jezus deze woorden beëindigd had...", waarmee de overgang gevormd wordt tot het volgend verhaal [1].

Elke rede vormt een afgerond geheel en behandelt telkens een nieuw onderwerp. Zij vormen echter samen ook een geheel en geven een stijgende lijn in Jezus' onderwijs aan. De bergrede spreekt van de nieuwe „gerechtigheid" en maakt de tegenstelling duidelijk met de gangbare Farizeesche opvatting: de nieuwe gemeenschap waarin de Messias zijn volgelingen plaatst, staat onder een nieuw licht. Zij teekent, hoe die nieuwe gemeenschap zich openbaart en openbaren moet. De tweede rede heeft de uitzending der apostelen ten doel: hoe zij zich hebben te gedragen tegenover hun volksgenooten, wien zij de boodschap van den verschenen Messias moeten brengen. De derde rede beschrijft de wijze waarop God werkt, waarop Hij Zijn koningschap doorvoert in en door den Messias. De vierde rede toont aan, dat de Messiaswaardigheid, die zich door lijden en dood moet handhaven, ook van de Christenheid dienen, dulden, lijden vraagt. De vijfde rede maakt een scherpe scheiding tusschen de nieuwe gemeenschap

[1]) Matth. 7 : 28; 11 : 1; 13 : 53; 19 : 1; 26 : 1.

en de volle openbaring van Gods koningschap, wanneer de Messias in heerlijkheid als rechter komt. Het laatste woord van het evangelie: „Mij is gegeven alle macht in hemel en op aarde... En ziet, ik ben met ulieden al de dagen, tot aan de voleinding der wereld" — geeft aan het geheel van deze redevoeringen den steun, de kracht, het uitzicht.

We hebben hier hetzelfde verschijnsel als bij de verhalen: ze worden naast elkaar gesteld, ieder als een geheel op zich zelf, maar ze hebben een innerlijk verband als onderdeelen van het groote geheel, waarvan zij eerst hun juiste beteekenis ontvangen.

Bij de redevoeringen moeten we daarom dat groote geheel in het oog vatten en houden.

Niemand zal er aan denken uit een hedendaagsch geschrift een enkel hoofdstuk te lichten en dat op zich zelf te beschouwen zonder verband met het geheele boek. Wat wij met een hedendaagsch geschrift niet mogen doen, mogen we evenmin met een antiek boek doen, vooral niet als uit alles blijkt, dat de schrijver een wel overwogen plan volgt en zijn werk architektonisch opbouwt.

We kunnen het ook zoo zeggen: de atomistische beschouwing van Jezus' onderwijs en speciaal van de bergrede moet door de vitalistische vervangen worden. Het geheel ontvangt niet zijn beteekenis van de deelen, maar de deelen van het geheel.

Zoo staat de bergrede in het Mattheüs-evangelie als een door de Messiaansche gedachte gedragen prediking, en wel om duidelijk te maken wat de nieuwe „gerechtigheid" van de Messias-gemeente inhoudt. Zij bedoelt *niet* te zeggen, hoe God Zijn koningschap op de aarde doorvoert. Zij bedoelt *niet* te zeggen, hoe de Christusgemeente als gemeente van den grooten lijder het beginsel van dulden en dragen behoort toe te passen. Zij bedoelt *niet* te zeggen, wat de Messias voor de gemeente beteekent en hoe hij voor haar

de blijvende kracht is. Het ligt voor de hand, dat wij deze dingen daarin dan ook niet zullen vinden. Als wij ze toch daarin zoeken, en omdat wij ze niet vinden, nu de gevolgtrekking maken, dat hier dus een prediking wordt gebracht, waarin voor een Middelaar geen plaats is, doen wij daarmee onrecht aan den evangelist.

III

Het zal moeilijk te ontkennen zijn, dat de bergrede slechts een der hoofdgedachten van het Mattheüs-evangelie weergeeft en als een onderdeel daarvan moet worden uitgelegd. Maar de blik dien Mattheüs ons op Jezus' onderwijs geeft, is nog niet hetzelfde als het onderwijs zelf. Of anders gezegd: het is mogelijk, dat de evangelist die pas na het jaar 80 schreef, wel juist weergeeft den blik dien de Christelijke gemeente, waar hij werkte, op Jezus had, maar dat in de vijftig jaren sedert Jezus' dood zich een beschouwing had ontwikkeld, die aan zijn onderwijs niet het volle recht liet wedervaren of zelfs daaraan vreemd was. Dan kan men wel een uitlegging van de bergrede geven, die in het door Mattheüs aangebrachte kader past maar met de bedoeling van Jezus zelf toch niet overeenkomt. We mogen ons daarom niet tevreden stellen met te bepalen, welke plaats de bergrede in het Mattheüs-evangelie inneemt, maar wij moeten trachten te bepalen, welke plaats zij in het onderwijs van Jezus zelf innam.

Wij moeten dus trachten door te dringen tot den tijd die achter den evangelist ligt. Dit is een gevaarlijk ondernemen. We kunnen het niet verder dan tot waarschijnlijkheden brengen. We kennen Jezus nu eenmaal alleen, zooals de evangelisten ons hem doen kennen.

Al zullen we dit steeds in het oog moeten houden, er is toch wel een en ander te zeggen van den tijd die achter den evangelist ligt, al zou het alleen maar zijn, om duide-

lijk te maken, waarom de evangeliën in groote hoofdzaak betrouwbare bronnen voor Jezus' persoon en werk te achten zijn.

Op de sinds 1909 druk besproken vraag, of Jezus wel bestaan heeft, behoeven we niet uitvoerig in te gaan. De ontkenning daarvan hangt samen met een aprioristische geschiedenisconstructie, die rust in de meening, dat in den mensch de Algeest zich bewust wordt. Het ligt niet op onzen weg, een wijsgeerige beschouwing daartegenover te stellen. Wij kunnen alleen zeggen, dat die geschiedenisconstructie leidt tot een hypercritiek op de bestaande gegevens. Nergens elders zal men schriftelijke bronnen op deze wijze aan den kant schuiven. Want behalve de evangeliën heeft men nog de brieven van Paulus waaruit men het historisch leven van Jezus, van zijn geboorte tot zijn opstanding, kan aflezen, zooals Hauck b.v. doet. In den laatsten tijd wordt Flavius Josephus, inzonderheid een Slavische vertaling van zijn Joodschen oorlog, als getuige weer naar voren gebracht. Klausner wijst op de oudste traditie in de rabbijnsche litteratuur, waar men over Jezus zelf minder afkeurend oordeelt dan over zijn volgelingen; waar zijn wonderen erkend, doch uit Egyptische magie verklaard worden; waar zijn historisch bestaan ontwijfelbaar zeker is. De woorden die de Romeinsche geschiedschrijver Tacitus uit het begin der tweede eeuw aan Christus wijdt, wijzen op een ouder geschrift terug en zijn ook niet zonder beteekenis. Dat er overigens weinig over Jezus in de oude litteratuur te vinden is, vindt deels zijn verklaring in het feit, dat er heel weinig litteratuur uit de eerste eeuw aan te wijzen is waar men iets over hem verwachten kan; deels in het feit, dat er zooveel dergelijke bewegingen als het jonge Christendom bestonden, dat de intellectueelen daaraan geen bijzondere aandacht wijdden.

De constructie die iemand als Arthur Drews in de plaats van de gangbare historische beschouwing heeft gegeven, is bovendien zooveel onwaarschijnlijker dan de eenvoudige historische opvatting, dat zij reeds daarom geen aanbeveling verdient. Maar een wiskunstig bewijs van de historische juistheid is hier niet te leveren, zoo min als ergens elders. Daarom is het redeneeren tegen hen, die de onhistoriciteit van Jezus voorstaan, van weinig nut. Het is hetzelfde als met de bewering, dat alleen 's menschen eigen ik bestaat en niemand verder kan komen dan tot het hebben van gezichts-, gehoor-, reuk-, smaak- en tastgewaarwordingen, doch dat

elke voorstelling van de buitenwereld niet anders is dan een subjectieve waan. Voor wie niet begint met een zeker vertrouwen in de algemeengeldigheid onzer voorstellingen, begrippen en redeneeringen, is elke weerlegging van die opvatting vruchteloos. Zoo bestaat er ook een zeker algemeengeldig vertrouwen in historische gegevens. Wie dat vertrouwen mist, kan het niet aangepraat worden. Hier staan grondbeginselen tegenover elkaar. Doch wel kan men de betrouwbaarheid van bepaalde bronnen, in dit geval van de evangeliën, voor anderen aannemelijk maken.

We hebben allereerst het feit, dat we vier evangeliën bezitten, die in ondergeschikte punten soms vrij ver van elkaar afwijken. Dat de kerk die verscheidenheid heeft aangedurfd, kan alleen daaruit verklaard worden, dat de levende traditie omtrent den historischen persoon van Jezus zóó sterk was en zóó zeer in overeenstemming met de groote hoofdzaken der evangeliën, dat het onderling verschil aan deze hoofdzaak niet de minste afbreuk kon doen.

Vervolgens hebben wij te wijzen op het gebruik van schriftelijke bronnen die heel wat ouder zijn dan de evangeliën. Mattheüs gebruikte Markus, die volgens Papias na Petrus' dood, dus omstreeks het jaar 65, werd geschreven, en de Apostolische Bron, die zeker nogal wat ouder is, en de niet jongere Jeruzalemsche bron. In Markus zelf hebben we sporen van een schriftelijke opteekening, die reeds vroeger plaats gevonden had [1]). Daarmee komen we al heel wat dichter bij de gebeurtenissen zelf.

Dat deze in hoofdzaak juist zijn weergegeven, volgt niet alleen uit het feit, dat de in de jaren 48 tot 60 geschreven brieven van Paulus een sterken steun daarvoor geven, maar ook nog uit een andere overweging.

De evangeliën zijn alle in het Grieksch geschreven en

[1]) Markus 2 : 1—3 : 6; 11 : 15—17, 27—33; 12 : 13—40. Vergel. M. Albertz, Die synoptischen Streitgespräche. Berlin 1921. S. 5—36.

waarschijnlijk elk in een bepaalde, belangrijke gemeente: Markus te Rome, Mattheüs te Antiochië — of Cesarea —, Lukas misschien te Korinthe, Johannes te Efeze. Hier verkreeg elk evangelie in eigen omgeving gezag. Dat is een aannemelijke verklaring voor het feit, dat, toen de kerk voor kerkelijk gebruik betrouwbare beschrijvingen van Jezus' persoon en werk verzamelde, zij deze vier aanvaardde, omdat elk hunner in een bepaalde kerkprovincie gezag had en niet terzijde gesteld kon worden zonder daar groote ontstemming te wekken. Nu waren al die gemeenten te zoeken in Hellenistische steden. Waren de evangeliën in eenig opzicht verzonnen, dan zouden zij een steedsch en een Hellenistisch karakter moeten dragen. Maar dat doen zij in het geheel niet: zij zijn landelijk, met gelijkenissen en beeldspraak ontleend aan den landbouw, zooals die in Galilea; aan de visscherij, zooals die op het meer van Gennesaret; aan de veeteelt, zooals die in verschillende streken van Palestina beoefend werd. Zij zijn zoo Israëlietisch, dat een Israëliet als de Jeruzalemsche hoogleeraar Klausner, die van de rabbijnsche litteratuur volkomen op de hoogte geacht kan worden, allen Hellenistischen invloed ontkent, en den persoon en het werk van Jezus, zooals ons die in de evangeliën geteekend worden, geheel uit de Joodsche verhoudingen van dien tijd verklaarbaar acht.

Dit Israëlietische komt ook uit in namen van personen, die overigens geen belangrijke rol hebben gespeeld; in plaatsnamen, die met moeite te identifiëeren waren en toch juist bleken te zijn; in Arameesche uitdrukkingen als abba voor vader, effata voor word geopend, talitha koemi voor dochterken, sta op; in woordspelingen die alleen uit het Arameesch te verklaren zijn — b.v. dat God ook uit de „steenen" voor Abraham „kinderen" kan verwekken, waar steenen en kinderen in het Arameesch bijna gelijkluidend zijn.

Dat Israëlietische komt ook uit in de geheele gedachtenwereld, die Joodsch is en niet Grieksch. B.v. waar de verhouding van den mensch tot God weergegeven wordt in de beelden van onderdaan en koning, dienstknecht en heer, kind en vader. Waar het hoogste goed niet gezocht wordt in de Grieksche gelukzaligheid — eudaimonia —, maar in het Israëlietische koningschap Gods. Waar het ideaal voor den mensch niet gezocht wordt in de Grieksche „deugd" maar in het Israëlietisch-godsdienstige „gerechtigheid".

Ten slotte blijkt dat Israëlietische ook uit stijl en woordenkeus, zooals dat o.a. door Fiebig en Schlatter uitvoerig is toegelicht. We wezen reeds op de eigenaardig Semietische verhaaltrant, die zoo zeer van de Grieksche verschilt; op rabbijnsche gematria en getallensymboliek. We kunnen ook wijzen op het gebruik van spreuken en puntige gezegden, zooals we die zooveel in de bergrede vinden en die geheel overeenstemt met den vorm der Israëlietische wijsheid, en op het gebruik van gelijkenissen, dat Israëlietisch is, niet Grieksch. Hierover meer in het hoofdstuk over den vorm der bergrede.

Op grond van al deze overwegingen bestaat er geen reden, van te voren al sceptisch te staan tegenover de voorstelling die Mattheüs ons van Jezus' onderwijs, van zijn persoon en werk geeft. Toch willen wij vooral één punt wat nader beschouwen, omdat dit bij Mattheüs het alles beheerschende is, n.l. de Messias-waardigheid van Jezus.

Heeft Jezus zich zelf ook den Messias genoemd of is dit een titel die hem eerst van achter na door de eerste gemeente is gegeven?

Deze vraag is van meer belang dan Bultmann het laat voorkomen. In 1901 heeft Wrede betoogd, dat Jezus zich niet zelf den Messias heeft genoemd, maar dat dit eerst

door de oudste gemeente is gebeurd. Markus zou bedoeld hebben, dat gedurende zijn aardsche leven Jezus' Messiasschap een geheim moest blijven en eerst met de opstanding ontsluierd mocht worden. Hier zou het feit achter liggen, dat Jezus zich zelf inderdaad niet Messias heeft genoemd. Bultmann is van dezelfde meening, doch acht dit niet van beteekenis: voor ons is alleen van belang de prediking zooals de evangelisten die brengen; die is voor ons normgevend.

Hierin ligt wel iets aantrekkelijks, voor zoover daarin erkend wordt, dat wij van Jezus' persoon en werk alleen maar iets weten door de evangelisten — tot wie in dit verband dan ook Paulus te rekenen is —. Doch zoodra daarmee gepaard gaat de meening, dat Jezus zelf er anders over gedacht heeft, dan valt het belangrijkste weg: het gezag van hem die boven de evangelisten staat.

Is het nu werkelijk te betwijfelen, dat Jezus zich den Messias heeft genoemd? Ook hier kunnen we slechts enkele aanduidingen geven.

Wrede legt nadruk op het feit, dat Jezus bij Markus herhaaldelijk verbiedt over zijn Messiasschap te spreken. Allereerst een verbod aan de demonen. Maar bij de heerschende onrust en het sterk nationalistisch enthousiasme in Galilea, is het aannemelijk, dat de bezetenen in iemand met zooveel macht en gezag dadelijk den Messias zagen. Doch ook aannemelijk, dat Jezus dat van hen niet wil aanvaarden. Het zou een sein tot opstand kunnen worden, te meer daar de onreine geesten in verband met de heidenen, met de Romeinen gebracht werden en hun uitbanning als een verlossing van de Romeinen zou kunnen opgevat worden. Het is dus de onjuiste opvatting van zijn Messiasschap, die hem telkens doet zeggen: spreek er niet over! Ook al zou Markus dit verbod min of meer als een vaste formule hebben gebruikt, dit is nog geen reden het als onhistorisch te verwerpen.

Daar staan bovendien andere dingen tegenover. Na de Messiasbelijdenis door Petrus noemt Jezus dezen „Satanas", omdat Petrus hem van den lijdensweg af wil houden. Kunnen we met eenig recht aannemen, dat het verzonnen zou zijn, dat aan een der groote Apostelen zulk een bestraffing werd toegediend? Doch die bestraffing hangt ten nauwste met de Messias-belijdenis samen.

Bovendien staat dit verhaal niet op zich zelf, maar wordt door allerlei andere uitspraken gesteund. Zoo aanvaardt Jezus den Messiaanschen titel „Zone Davids" van den blinde te Jericho, van de jubelende schare bij den intocht in Jeruzalem. Bij Mattheüs noemt Jezus zich negentien keer, bij Markus veertien keer, Zoon des menschen, een uitdrukking waarin naar toenmalig spraakgebruik — b.v. in het apocalyptisch boek van Henoch — een Messiaansche strekking lag, maar gespeend van alle politieke bijgedachte, reden waarom Jezus zich alleen van deze uitdrukking bediende en nooit van het politiek gevaarlijke „Zoon Davids". Aan het eind van zijn optreden komt Jezus, op een ezel rijdende, Jeruzalem binnen, onder het gejuich van het volk. Voor den Joodschen Raad belijdt hij de Zoon des Allerhoogsten te zijn.

Als hij dan op aanklacht van den Raad door Pilatus aan het kruis wordt geslagen, laat deze de spottende woorden aanbrengen: „Jezus, de Nazarener, de Koning der Joden". De Farizeën komen in verzet en zeggen, dat hij zich alleen maar zoo genoemd heeft. Doch Pilatus laat het opschrift onveranderd.

Moeten we nu aannemen, dat dit alles later verzonnen is en dat Jezus zich zelf nooit den Messias heeft genoemd? Wat blijft er dan van het verhaal over? Dan wordt het geheele proces voor den stadhouder onbegrijpelijk.

Het besef dat hij de Messias was, komt ook uit in vele andere uitspraken, waarin zich een alles overtreffend zelfbewustzijn openbaart. Hij noemt zich meer dan Salomo,

meer dan Jona, meer dan de tempel. — Eigenlijk staat er het onzijdige: iets dat meer is dan dit alles. Sommigen willen dit op een gezegde betrekken, maar blijkens het verband is zijn persoon daarin stellig begrepen —. Johannes den Dooper noemt hij den grootsten profeet, maar grooter dan Johannes is hij zelf. Johannes is slechts Elia die komen zou, om de komst van den Messias voor te bereiden. De vaderen hadden verlangd te zien wat zijn hoorders zagen, en verlangd te hooren wat zijn hoorders hoorden, doch hun was dat voorrecht niet geschonken. En dan de uitspraken die handelen over den jongsten dag, waarop Hij recht zal spreken, waarop Hij zal wederkomen ten gericht.

Zou Jezus zich zelf niet den Messias genoemd hebben, dan moet dat alles, dat is een belangrijk deel van zijn uitspraken, wegvallen. Welk recht hebben wij tot zulk een verminking van het historisch verhaal? Dat ons dit recht geheel ontbreekt, blijkt wel uit een uitspraak die onmogelijk verzonnen kan zijn, de uitspraak van zijn verwanten, dat hij „buiten zijne zinnen" was. Zoo iets verzint men later niet van den vereerden Meester. Doch dit wijst ontwijfelbaar zeker op een voor de massa onbegrijpelijk hoog zelfgevoel en is een zijdelingsch bewijs voor de juistheid van onze opvatting.

G. Kittel spreekt daarom bij Jezus van een absoluutheidsbewustzijn, een vervullingsbewustzijn, een godsrijksbewustzijn. Windisch merkt daartegen op, dat in de bergrede alleen van een vervullingsbewustzijn kan gesproken worden. Doch Kittel spreekt in dat verband niet alleen over de bergrede; te recht. We moeten eerst vaststellen wat in het algemeen het zelfbewustzijn van Jezus inhield. Dat dit iets geheel bijzonders was, erkent ook Hartmann, als hij daarvan spreken wil als van het „daemonische" in goeden zin, in den zin van Socrates en Goethe, als „vorm gevende Godskracht". Aan zulk een

aan een geheel andere sfeer ontleende uitdrukking in de Christelijke beschouwing plaats te geven, is zeker niet aan te bevelen. Maar ook hier wordt bedoeld het alle menschelijke bepaling te boven gaande zelfbewustzijn van Jezus te karakteriseeren. In het historisch verband is het juister en ook voldoende, om te spreken van Jezus' Messias-bewustzijn in den volsten zin van het woord, zoodat het aanduidt een geheel eenige betrekking tot God, de vervulling van het Oude Testament, de brenger van Gods koningschap.

Dat Jezus zich den Messias heeft genoemd, is historisch volkomen begrijpelijk. Klausner teekent den politieken, oeconomischen, religieusen toestand in den tijd dat Jezus optrad en wijst er op, dat sedert Herodes den Groote de Joodsche opstand tegen de Romeinsche overheersching feitelijk reeds een aanvang had genomen. Toen ontstonden de woelingen, die met den bitteren Joodschen oorlog, den ondergang van het volk en de verwoesting van Jeruzalem in het jaar 70 eindigde. In dien onrustigen tijd met zijn gespannen verhoudingen traden telkens personen op met de bewering, dat zij de Messias waren die het volk kwam verlossen. En het volk zelf, ontevreden, onrustig, overprikkeld door den voortdurenden druk, was dadelijk geneigd in een bijzonder persoon den Messias te vermoeden. Zoo was de tijd rijp voor de Messiasgedachte en moesten reeds de omstandigheden zelf bij Jezus de vraag wekken, of hij niet de beloofde der vaderen was.

Daarentegen is het volstrekt ongelooflijk, dat nadat Jezus gekruisigd en gestorven was, een Joodsch opgevoede Christenheid hem den Messias-titel zou gegeven hebben, als hij daarop zelf geen aanspraak had gemaakt. Dit zou geheel tegen alle Messias-verwachting van dien tijd zijn ingegaan. Alles wijst er op, dat Jezus zich zelf den Messias heeft genoemd, maar dan den lijdende, den dienende, die door den dood heen moest gaan.

De Jood Emil Ludwig ziet daarin een latere verduistering van zijn bewustzijn. De Jood Klausner meent terecht, dat reeds bij den doop Jezus' Messiasbewustzijn moet bestaan hebben, maar ook hij ziet daarin natuurlijk een betreurenswaardige afdwaling. Op deze en andere beschouwing van dit hooge zelfbewustzijn kunnen we nu niet ingaan. Het is ons alleen te doen, om het bestaan daarvan ontwijfelbaar vast te stellen.

Heeft Jezus nu zich zelf den Messias geweten, dan moeten ook zijn uitspraken door dat bewustzijn gedragen zijn en daarin hun verklaring vinden. En dan moet ook de bergrede in dat hooge zelfbewustzijn rusten. Daarvan ontvangt zij haar beteekenis en haar verklaring. En dit zooveel te eerder, als erkend moet worden, dat daarin niet alleen uitspraken uit den eersten tijd van Jezus' optreden te vinden zijn, maar Mattheüs, het gelijksoortige bij elkander voegend, uit verschillende tijdperken van Jezus' leven in de bergrede uitspraken samengevoegd heeft.

Men zou namelijk kunnen meenen: Jezus' Messiasbewustzijn is eerst langzamerhand ontstaan en eerst bij Cesarea Filippi volkomen helder geworden. Ofschoon dit een onhoudbaar vermoeden zou zijn, zou dit toch voor de uitlegging van de bergrede niets beteekenen: uitspraken uit verschillende tijden zijn hier samengevoegd naar het boven geschetste plan van het evangelie.

Wanneer we de bergrede van dit gezichtspunt uit beschouwen, dan blijkt zij inderdaad van het begin tot het einde door zulk een hoog zelfbewustzijn gedragen te worden.

Reeds dadelijk de zaligsprekingen. Het feit der zaligspreking op zichzelf, al zou het niet anders beteekenen dan: hoe schoon is het, wanneer menschen arm van geest zijn enz. Doch bovenal de inhoud: hier worden zaliggesproken wie in die dagen niet meetelden of minderwaardig

werden geacht. Naast een hoog zelfbewustzijn openbaart zich hier een welbewust verzet tegen de gangbare waardeeringen.

Het vervolgd worden om der gerechtigheid wil, in 5 : 10, wordt in het volgende vers gelijk gesteld met het vervolgd worden om *zijnent*wil. Hierin is het gelegen, dat zijn volgelingen niet minder dan het licht der *wereld* en het zout der *aarde* zijn!

Dan een ik-woord, dat spreekt van een niet-ontbinden, maar een vervullen van het Oude Verbond. Wie durft zoo iets te zeggen? Maar Jezus neemt daarin aanleiding om het „*ik* zeg u" te stellen tegenover de gangbare opvattingen en de leer der leiders, zelfs tegenover uitspraken van het Oude Testament.

Tegenover de houding van hen die door de menschen gezien willen worden, plaatst hij zijn voorschriften van aalmoes, gebed en vasten. Hij stelt de geestelijke goederen onvoorwaardelijk boven alle aardsche goed, waarschuwt tegen het oordeelen van anderen, verzekert gebedsverhooring, spreekt van het laatste oordeel dat hij „te dien dage" zal uitspreken over hen die alleen een leer over hem hebben bezeten. Doch wie naar zijn woorden handelt, is als een verstandig man die zijn huis bouwt op de rots.

Indien er iets is, dat van een buitengewoon zelfgevoel getuigt, dan zeker de bergrede. Geen wonder, dat het volk verslagen stond over zijn leer, „want hij leerde hen als degene die gezag heeft — volgens Reitzenstein wel aanduiding van den Messias — en niet als de schriftgeleerden", 7 : 28.

Wij hebben dus alle reden, de Messiaansche opvatting van de bergrede, zooals Mattheüs ons die voorlegt, te te nemen als de oorspronkelijke bedoeling van Jezus zelf en zijn uitspraken daarnaar te verklaren.

Wist Jezus zich den Messias, dan kunnen wij de vraag stellen, of hij van het begin af zich bewust is geweest, dat hij als Messias zou worden uitgeworpen en zou moeten lijden en sterven, om door de opstanding heen zijn Messiaansche waardigheid te handhaven.

We behoeven er niet aan te twijfelen, dat het de bedoeling van Mattheüs is geweest, in dit licht heel het optreden en het werk van Jezus te stellen. In het eerste hoofdstuk worden in het geslachtsregister al drie vrouwen genoemd, die reeds op de versmaadheid van den Christus zinspelen; dan volgt het verhaal, dat Jozef Maria verlaten wil, maar door een goddelijk woord vermaand wordt, Maria tot zich te nemen. In het tweede hoofdstuk zoekt Herodes het kind te dooden en moet Jozef vluchten. In het derde hoofdstuk kondigt Johannes de Dooper een oordeel aan door vuur en laat Jezus zich doopen, om zoo Gods wil te vervullen. Dan volgt de verzoeking, waarin de verschillende wegen om het gestelde doel te bereiken hem worden voorgelegd. Maar hij ziet van zich zelf en van de wereld af, om alleen God te gehoorzamen.

Hier ligt van het begin af de lijdensgedachte in alles opgesloten. En zij vindt haar einde in de opstanding en de slotwoorden: „Mij is gegeven alle macht in hemel en op aarde... Ziet, ik ben met u al de dagen tot de voleinding der wereld".

Ook bij de andere evangelisten kunnen we deze opvatting aangaande Jezus' persoon en werk zien doorgevoerd.

Moeten we nu aannemen, dat de lijdensgedachte ook bij Jezus zelf leefde van het begin van zijn optreden af? Of hebben wij recht iets anders te onderstellen?

In het oudste bericht omtrent het evangelie naar Markus, dat bijna geheel in het Mattheüs-evangelie verwerkt is, wordt door Papias — omstreeks het jaar 110 — gezegd, dat Markus te boek stelde wat hij van Petrus

had gehoord. Doch, zoo zegt Papias nadrukkelijk, deze verhalen werden niet in eenige stelselmatige volgorde gegeven; het eenige, waarop Markus zich toelegde was, niets weg te laten of anders voor te stellen van wat hij zich herinnerde. „Niet in eenige stelselmatige volgorde". Maar dan is het ook volstrekt onmogelijk, om op grond van de gegevens in de evangeliën een ontwikkeling in Jezus' zelfbewustzijn te construeeren. Toen Jezus optrad, was hij omstreeks dertig jaren oud, eerder ouder dan jonger. Is het aannemelijk, dat zijn zelfbewustzijn toen nog niet volkomen ontwikkeld was? Welke reden kan er worden aangevoerd, bij Jezus een zoo late geestesontwikkeling aan te nemen? De evangeliën geven daarvoor geen aanleiding.

Men kan van meening zijn, dat Jezus in den aanvang gehoopt heeft, het volk voor zich te winnen, maar eerst toen deze hoop ijdel bleek, zich de mogelijkheid van lijden en sterven indacht. Die voorstelling is herhaaldelijk in „levens van Jezus" te vinden. Doch waarop is zij gegrond? Hoe lang heeft die illusie dan bij hem geduurd en wanneer is hij tot het inzicht gekomen, dat de lijdensweg noodzakelijk was? In de verzoekingsgeschiedenis ligt duidelijk opgesloten, dat Jezus zich van het begin van zijn optreden af den lijdensweg heeft gerealiseerd. In de bergrede spreekt hij van een vervolgd worden om der gerechtigheid wil, en om zijnentwil. Zou hij dan meenen zelf niet vervolgd te zullen worden? Hij leert in de bergrede te bidden „voor hen die u vervolgen". Zou dit alleen politiek, niet religieus zijn bedoeld?

Ook het ontwijken van de scharen, het niet gebruiken van den naam „Zoon van David" en het verbod om hem bekend te maken, vindt zijn motief in het besef, dat zijn weg de weg van lijden en ondergang moest zijn: alzoo *moest* hij heengaan naar Jeruzalem en *moest* hij veel lijden van de oudsten en overpriesters en schriftgeleerden.

Hebben we geen recht, aan Jezus het inzicht in zijn

lijdensweg, reeds bij den aanvang van zijn werkzaamheid, te ontzeggen, dan staat van den aanvang af ook zijn Messias-bewustzijn in dat licht. Maar dat Messias-bewustzijn sluit niet den dood als einddoel in: de dood kan slechts doorgang zijn tot het leven, opdat hij als rechter zal kunnen oordeelen over levenden en dooden. Zoo moet met de lijdensgedachte verbonden zijn geweest de zekerheid der overwinning. Die zekerheid was ook gegeven in de ongebroken gemeenschap met God. Al de tragiek van eigen leven en van Israël's onbekeerlijkheid en van de worsteling tegen de booze machten die de wereld beheerschen, moest eindigen in de glorie van het geopenbaarde koningschap Gods.

Dat is het Messias-bewustzijn van Jezus.

In dat Messias-bewustzijn is de bergrede uitgesproken. Maar dan ligt ook daaraan de lijdensgedachte ten grondslag met de opstandingsheerlijkheid tot lichtenden achtergrond.

Wie dit als geheel onjuist verwerpt, doet het niet op grond van de historische gegevens, maar alleen op grond van een andere waardeering van Jezus' persoonlijkheid, op grond ten slotte van een andere levensopvatting, van een ander „geloof".

Is nu de bergrede gedragen door Jezus' Messiasbewustzijn, zij mag daarom nog niet beschouwd worden als het *volledig* onderwijs van Jezus, of als een korte samenvatting daarvan. Zij vertegenwoordigt alleen een bepaalde zijde er van, een onderdeel, waaruit geen gevolgtrekking over de volledige bedoeling van Jezus mag gemaakt worden dan alleen in verband met het volledig onderwijs.

Ook in genezing, uitwerpen van demonen, betooning van kracht ligt de bedoeling, zijn persoon en zijn levensdoel te openbaren. Ook dat is een vorm van onderwijs, een vorm die we in de bergrede missen.

En niet alleen liefdebetoon, niet alleen een krachtig verzet tegen Farizeesche werkheiligheid en hooghartigheid, maar ook zijn lijden en sterven en de daarop gevolgde opstanding is openbaring van zijn levensdoel, waarvan wij in de bergrede niets vinden.

Doch ook het onderwijs in engeren zin over de vraag, hoe Gods koninkrijk komt, waarom Jezus door God gezonden werd, en zijn persoon onmisbaar is ook in de belijdenis, waarom zijn lijden en sterven noodzakelijk was, en hij zou opstaan, hoe hij zou wederkomen, hoe over die toekomst is te denken, naar welken maatstaf hij zal oordeelen, en allerlei andere punten meer, die men kan brengen tot het meer theoretische, wil men tot het meer dogmatische, tot „de leer" — de Joden uit zijn tijd spraken van haggada —, dat alles vinden we in de bergrede niet of nauwelijks aangeduid. De bergrede handelt alleen over de uitingen in het leven, het levensgedrag van hen die tot de Christusgemeenschap behooren — wat de Joden uit Jezus' dagen halacha noemden —.

Nu ligt het voor de hand, dat wij in de halacha geen haggada moeten zoeken en als wij dat toch doen en die niet vinden, ons daarover niet moeten verwonderen en allerminst daaruit een conclusie mogen trekken betreffende den inhoud van de niet aanwezige haggada.

Een voorbeeld kan het verduidelijken. Als wij de Geloofsbelijdenis van Guido de Bray opslaan, lezen wij in het eerste artikel: „Wij gelooven alle van herten ende belijden met den monde, dat daer is een eenich ende eenvoudig Gheestelick wesen, welck wij noemen God, eewig, onbegrijpelick, onsienlic enz." En dan in het tweede artikel: „Wij bekennen dat hij zulks is, ende dat door twee middelen": de natuur en Zijn heilig Woord. Blijven we nu hierbij staan, dan zouden we kunnen zeggen: ziet ge wel, dat er van een Verlosser en Middelaar geen sprake is? Doch niemand denkt er aan, om zulk een redeneering te volgen.

Ieder die nadenkt, zal de bedoeling van de geloofsbelijdenis uit al de 37 Artikelen willen afleiden. Maar waarom willen wij, waar het Jezus' onderwijs geldt, de bedoeling daarvan wèl uit een fragment afleiden en niet uit het geheel? Dat is een willekeurige beperking, waarmee wij aan Jezus' persoon en werk onrecht doen.

Ten slotte nog een opmerking, die met het voorgaande verband houdt.

In zijn poging, om Jezus alleen voor te stellen als een groot profeet of zedeleeraar, wijst Nielsen op het feit, dat volgens de gangbare opvatting de Apostolische Bron ouder is dan de evangeliën, en dat dus eerst de woorden en redevoeringen van Jezus te boek zijn gesteld en pas later de geschiedenis van zijn persoon, zijn werk, zijn lijden, sterven en opstanding. Daaruit maakt Nielsen de gevolgtrekking, dat het later te boek gestelde dus ook later ontstaan, in elk geval van secundair belang te achten is: de leer van Jezus is het oorspronkelijke, de beschouwing van zijn persoon later toegevoegd en voor ons daarom van de leer te scheiden en als onjuist ter zijde te stellen.

Daartegenover is te wijzen op de aan de Apostolische Bron voorafgaande brieven van Paulus en op de berichten in de Handelingen der Apostelen, waar juist de persoon en het werk van Christus geheel op den voorgrond treden en van zijn onmiddellijk onderwijs weinig sprake is. Bovendien is de beschouwing van zijn persoon zoo zeer grondslag en inhoud van Jezus' „leer", dat slechts op willekeurige en gewelddadige wijze het een van het ander te scheiden zou zijn.

Het is daarom met de ons ten dienste staande gegevens geheel anders te verklaren, dat de oudste opteekening, de Apostolische Bron, voornamelijk woorden en redevoeringen van Jezus bevat: zijn persoon en werk stond zóózeer in het middelpunt van de gemeentelijke belangstelling, en

zijn wederkomst — wat met de waardeering van zijn persoon en werk ten nauwste samenhing — werd zóó aanstaande geacht, dat men aan een beschrijving daarvan geen behoefte gevoelde. Daarentegen had men voor de prediking onder hen, die nog geen Christen waren, en voor het beantwoorden van de vragen en de regeling der verhoudingen in het toenemend aantal gemeenten wel behoefte aan de teboekstelling van Jezus' woorden, die op allerlei wijze een toelichting van zijn persoon en werk bevatten.

De voorstelling die Nielsen geeft, moet daarom als een misvatting worden beschouwd.

Voor deze misvatting moeten we op onze hoede zijn, ook als we ons alleen met de bergrede bezig houden. Zij is niet alleen maar een onderdeel van het geheele onderwijs van Jezus, doch dit geheele onderwijs is maar een onderdeel van Jezus' geheele werk. Zoo licht komen we bij een fragmentarische behandeling van een gedeelte van het evangelie, zonder het te willen, tot de meening, dat we hier nu een samenvatting van het geheele evangelie voor ons hebben.

Doch het evangelie bevat niet alleen onderwijs: het teekent ons het beeld van een persoonlijkheid in al haar uitingen en lotgevallen, voor zoover die voor de Christelijke gemeente van belang werden geacht. Het is een willekeurige beperking van dat evangelie, als wij de bergrede de korte samenvatting daarvan noemen, evenals het een willekeurige beperking van de bergrede is, als wij het niet wederstaan van den booze daarvan de korte samenvatting noemen. Zij bevat nog wel heel wat meer dan dat.

Jezus en de Farizeeën

IV

De inhoud van Jezus' onderwijs is voor een groot deel door de tegenstelling met de Farizeeën bepaald [1]). Zoo luidt het in de bergrede, Matth. 5 : 20 [2]):

Want ik zeg u:
indien uwe wetsvervulling niet verre overtreft
die der schriftgeleerden en Farizeeën,
zoo zult gij zeker niet ingaan in het koninkrijk der hemelen.

Daarop volgen een aantal voorbeelden, om dit toe te lichten. En wanneer in Matth. 6 : 2 en 5 sprake is van geveinsden, dan zijn hier ook, volgens Matth. 23 : 13, 15 enz., de schriftgeleerden en Farizeeën bedoeld, evenals ook in Matth. 7 : 1 het oordeelen over anderen de praktijk der Farizeeën op het oog heeft.

Het is daarom van belang, ons van de opvattingen der Farizeeën en hun verhouding tot de schriftgeleerden rekenschap te geven.

De naam, die „afgezonderden" beteekent, is niet eerst als spotnaam bedoeld en later als eerenaam aanvaard, maar duidt hen als de „heiligen" aan, d.i. de ware gemeente van Israël.

---

[1]) Voor deze schets, die hier en daar afwijkt van vroegere opvattingen, is gebruik gemaakt van de studies van Jackson and Lake, Jeremias, Klausner, Moore, Mugler, Schlatter, Strack-Billerbeck.

[2]) Voor de aanhalingen wordt gebruik gemaakt van mijn vertaling van het Nieuwe Testament, met die van het Oude door prof. Obbink bekend als de verkorte bijbelvertaling, bij Van Looy, nu bij Sijthoff's Uitg. Mij., Leiden.

Hij komt het eerst onder Johannes Hyrkanos I, die van 135 tot 105 als priesterkoning over Israël heerschte, als partijnaam voor. Toen hadden hun tegenstanders, de Sadduceën, nog den meesten invloed. Dit werd allengs anders. Sedert Alexandra — 76 tot 67 vóór Chr. — zijn er ook Farizeën lid van het Sanhedrin, den hoogen Joodschen Raad. In Jezus' dagen hebben zij vrij wel alles te zeggen.

Voortgekomen uit de groep die zich steeds tegen de vergrieksching van het Joodsche volk verzet had, legden zij, daar Israël immers Gods volk was, allen nadruk op het nationale, dat zij door een nauwgezette wetsvervulling gewaarborgd achtten. Zij vormden een zuiver religieuse partij, die op godsdienstige gronden trachtte het nationale karakter te handhaven en Westerschen invloed te weren. Voor Oostersche denkbeelden stonden zij evenwel open: in hun leer der laatste dingen en in hun voorstellingen van engelen en demonen is Perzische en Babylonische invloed aan te wijzen.

Zij traden in gesloten vereenigingen op, met nauwkeurig omschreven voorwaarden voor toetreding: een proeftijd van een maand, soms van een jaar werd vereischt. De vereeniging had een leider — in Luk. 14 : 1 wordt daarvan ook melding gemaakt — en haar samenkomsten [1]), die naar het schijnt vooral op Vrijdagavond met gemeenschappelijken maaltijd gehouden werden.

Hun gezamenlijk aantal wordt als ongeveer 6000 opgegeven, waarvan vermoedelijk alleen in Jeruzalem 4 tot 5000. De geheele Joodsche bevolking van Palestina zou in Jezus' tijd 5 à 600.000 bedragen hebben.

Sedert de Maccabeesche oorlogen waren bij de tegenpartij de sterk Helleensche neigingen wel wat bekoeld, maar de kloof tusschen de Farizeën en de meer politieke partij der Sadduceën bleef bestaan. Dezen wilden zich

---

[1]) Vergel. Matth. 22 : 15.

alleen aan de geschreven wet — de thora — houden en verwierpen de mondelinge overlevering, die volgens de Farizeën die wet nader toelichtte, maar ook met de toelichting nieuwere denkbeelden invoerde. Zij waren dus meer conservatief en lieten zich meer leiden door een streven, om met de Grieken en Romeinen op goeden voet te staan. Tot de Sadduceën behoorden de priesteradel en de rijke Joodsche patriciërfamilies, die door geld en positie invloed hadden. Zij hadden hun eigen rechtsopvattingen en zoo ook hun eigen schriftgeleerden, al was hun partij niet talrijk.

Het volk, nationalistisch van aard en als steeds voor strenge en daardoor meest emotioneele opvattingen toegankelijk, was op de hand der Farizeën. Daaruit is hun groote invloed te verklaren, zoodat de vorsten hen ontzagen. Daaruit is mede te verklaren, dat de tempeldienst niet meer zoo sterk als vroeger op den voorgrond trad. Maar den grootsten invloed hierop heeft de verstrooiïng der Joden geoefend; zij konden in het verre, vreemde land den eeredienst niet onderhouden, wel de ritueele en zedelijke voorschriften der wet voor het dagelijksch leven nakomen. Opmerkelijk, dat Jezus zoo weinig over den tempel en in het algemeen over den eeredienst zegt, behalve dat hij de verwoesting van den tempel voorspelt.

Het is de groote verdienste der Farizeën voor hun volk geweest, dat zij een vorm van godsdienst wisten te ontwikkelen, waardoor de eigenaardigheid van het Joodsche volk zich kon handhaven, ook toen Jeruzalem en de tempel verwoest en aan het zelfstandig volksbestaan voor goed een einde gemaakt was. Eigenlijk is het Jodendom, zegt Klausner, niet zoo zeer een godsdienst als wel een nationale kijk op de wereld, op godsdienst gebaseerd — not so much a religion as a national world-outlook based on religion — Dat Jodendom is het werk der Farizeën geweest.

Van de Farizeën, die een godsdienstige partij vormden, zijn de schriftgeleerden te onderscheiden als een bepaalde groep of gilde naast de priesters. Toen tijdens de ballingschap de belangstelling in de oude geschiedenis en in de wetten van het volk was ontwaakt, ontstond er een groep van personen uit verschillenden stand — ook wel priesters — die zich op de kunst van lezen en schrijven toelegden, om daardoor het vroeger vastgelegde voor hun tijdgenooten te kunnen verklaren. Dit is de groep der schriftgeleerden, die in zeker opzicht dus de epigonen der profeten kunnen genoemd worden. Zij vormen de periode der „scholastiek", die op een tijd van spontaan geloofsleven pleegt te volgen. Hun macht was hun kennis, hun weten. Omstreeks 300 v. Chr. werd Palestina bij Egypte ingelijfd en werden de schrijvers, de schriftgeleerden, mede in de regeering betrokken, omdat de Egyptische vorst voor zijn bestuur in Joodschen geest een groot aantal schrijvers noodig had. Zij vormden sindsdien een deel van den Joodschen Raad, waarvan de hoogepriester voorzitter was. Toen het Farizeïsme opkwam en zich met een beroep op wet en traditie tegen Helleniseering van het volk verzette, vond dit streven vooral onder de schriftgeleerden weerklank, die daardoor nu ook meer religieus gezag kregen. Daar de Farizeën zich beijverden den bijbel — het Oude Testament — te verspreiden en daarvoor kennis en studie noodig was, o.a. om op den sabbat den bijbel voor te kunnen lezen en uit te kunnen leggen, versterkte dit het aanzien der schriftgeleerden, zoodat op deze wijze de Farizeesche schriftgeleerden de leeraars van het volk en de dragers der traditie werden. Deze traditie werd als geheimleer beschouwd, die niet te boek gesteld mocht worden. Maar hun grootsten invloed, zoo betoogt Jeremias, hadden zij te danken aan hun kennis van de zeer geheime, esoterische, alleen voor ingewijden bestemde overlevering.

Volgens een opgave van na de tweede eeuw onzer jaar-

telling moesten zij 40 jaren oud zijn, om als volberechtigd lid in het gilde der schriftgeleerden door een bepaalde ordening te worden opgenomen en den titel van rabbi te mogen dragen. In Jezus' dagen was deze titel nog niet zoo exclusief voor alleen geordende schriftgeleerden in gebruik, zoodat ook hij met dien titel werd aangesproken.

Evenals niet alle schriftgeleerden Farizeën waren, maar er ook Sadduceesche schriftgeleerden bestonden, zoo zijn ook lang niet alle Farizeën schriftgeleerden. Integendeel, de meesten die tot deze partij behoorden, bekleedden geen publieke betrekking. Het waren vooral de kleine burgers (kooplieden, neringdoenden en een aantal boeren), die Farizeën waren.

Wat was nu de eigenaardigheid van hun leer?

Al was de partij eerst omstreeks het jaar 100 vóór Chr. opgekomen, de door haar voorgestane richting was eigenlijk reeds door Ezechiël, in het begin der ballingschap, omstreeks 590 vóór Chr., ingeleid. Hij predikte de heiligheid Gods en hield het volk de ballingschap voor als een straf, omdat het God niet had geheiligd. Dit moest voortaan anders worden. En zoo ontstond het streven, om alle bepalingen van de wet nauwgezet na te leven en voor elk bijzonder geval uit te werken. Kort na de ballingschap stond, zooals Ezechiël, de priesterzoon, ook gewild had, de tempeldienst op den voorgrond. Doch mee door de vele Joden die in verstrooiïng leefden en aan den tempeldienst geen deel konden nemen, werd langzamerhand het zwaartepunt verlegd naar besnijdenis, sabbats- en spijsgeboden, naast de voorschriften voor het maatschappelijk leven. Om de nationale eigenaardigheid, dat wil dan zeggen de beteekenis van Israël als volk Gods, te bewaren, trachtte men met pijnlijke nauwkeurigheid alles na te komen. Alle bepalingen werden daarbij op één lijn gesteld. Het ging

immers om volstrekte gehoorzaamheid aan den hemelkoning, die zijn wetten gegeven had. Het wasschen der handen, het scheren van het hoofd, het mijden van varkensvleesch, het rusten op den sabbat was van dezelfde waarde als de liefde tot den naaste: het een zoowel als het ander was een gebod van God.

In dit beginsel waren alle Farizeeën het eens. Doch waar er sprake was van een uitwerken en toepassen der algemeene voorschriften op de bijzondere gevallen, is het gemakkelijk te begrijpen, dat er verschil kon ontstaan over de wijze, waarop dit gebeuren moest. Er zijn nu eenmaal overal en te allen tijde „preciesen", die alles tot in de kleinigheden consequent wenschen door te voeren, en „rekkelijken", die om de een of andere reden een minder strenge doorvoering gewenscht achten. Die tegenstelling bestond ook onder de Farizeeën van Jezus' dagen en verbond zich met de namen van Hillel en Sjammai.

Hillel kwam uit Babylonië, was dus een Jood uit de verstrooiïng, en legde zich te Jeruzalem, niettegenstaande zijn groote armoede — hij zou te voet van Babylonië naar Jeruzalem zijn getrokken, en was hier daglooner, soms slechts voor het halve dagloon —, op de bestudeering van de wet toe. Hij is bekend om zijn groote vriendelijkheid, om de door hem opgestelde regels voor de uitlegging der wet, om de ruimheid van zijn toepassing daarvan. Hij stierf in het jaar 10 van onze jaartelling. Na zijn dood bleef zijn invloed doorwerken in de school die hem in zijn opvatting volgde.

Sjammai was zijn tijdgenoot, uit het Joodsche land zelf geboortig, bekend om zijn opbruisenden aard en zeer streng in zijn opvattingen, die ook na zijn dood in zijn school bleven doorwerken.

Dit leidde in het midden van de eerste eeuw tot een crisis in het Farizeeïsme, daar er meer dan driehonderd verschilpunten tusschen beide scholen werden opgesomd.

Het schijnt dat in dien tijd de volgelingen van Sjammai in de meerderheid waren, en dat na den val van Jeruzalem de Hillelieten aan invloed wonnen; het was nu eenmaal onmogelijk om in de verstrooiïng de voorschriften zoo streng te houden als in het Joodsche land zelf.

Als een voorbeeld van verschil tusschen de beide richtingen kunnen we nemen de vraag naar de echtscheiding, die ook in de bergrede, Matth. 5 : 31, ter sprake komt. Het gaat om de toepassing van Deut. 24 :1, waar de wet luidt: „Wanneer een man een vrouw zal genomen en die getrouwd hebben, zoo zal het geschieden, indien zij geen genade zal vinden in zijn oogen, omdat hij iets schandelijks aan haar gevonden heeft, dat hij haar een scheidbrief zal schrijven en in hare hand geven, en ze laten gaan uit zijn huis". Wat is nu „iets schandelijks"? Dit kan heel ruim en het kan heel eng genomen worden. Heel ruim nam Hillel en zijn school het door daartoe lichamelijke gebreken, ja zelfs het aanbranden van het eten te rekenen. Heel eng nam Sjammai en zijn school het, door daarin alleen zedelijke misdraging te zien. Het is duidelijk, dat Jezus hier het dichtst bij Sjammai staat, wat ook elders is op te merken.

Klausner, de Israëlietische hoogleeraar te Jeruzalem, betoogt dat Jezus in zijn algemeene opvattingen en in zijn Schriftgebruik tot de Farizeeën is te rekenen. En Scott betoogt, dat Jezus nog meer zich aan de laat-Joodsche theologie dan aan het Oude Testament aansluit.

Er zijn inderdaad verschillende punten van overeenkomst te noemen. Om te beginnen: in de uitdrukkingswijze. Meer dan eens wordt ook in Jezus' onderwijs het gebruik van den Godsnaam vermeden. In het evangelie van Mattheüs wordt in den regel gesproken van het koninkrijk *der hemelen*, in plaats van koninkrijk Gods. In Matth. 21 : 25

vraagt Jezus van den doop van Johannes: is die uit *den hemel* — d.i. van God — of uit de menschen? In de gelijkenis van den verloren zoon laat hij dezen zeggen: Vader, ik heb gezondigd tegen *den hemel* en voor u. En evenals de rabbijnen dikwijls doen, gebruikt ook Jezus wel het onpersoonlijke *men* of *zij*, om God aan te duiden; zoo in Luk. 16 : 9: „opdat zij u in de eeuwige tenten verwelkomen", waar *zij* God bedoelt; en in Luk. 12 : 20: „in dezen nacht zal *men* uwe ziel van u afeischen", waar *men* ook God bedoelt. Er is echter ook overeenkomst met de Farizeën in de geloofsvoorstellingen. Terwijl de Sadduceën in hun conservatisme de nieuwere opvatting van een opstanding der dooden verwerpen, deelt Jezus met de Farizeën het geloof daarin. De leer van Gods Voorzienigheid wordt door de Farizeën beleden in soms bijna gelijke bewoordingen als we bij Jezus vinden, zooals wanneer een hunner zegt: „niet een vogel komt om zonder voorkennis van den Hemel." Ook de Farizeën zien uit naar Gods koninkrijk, waar recht en gerechtigheid zal heerschen. En Jezus wil, evenals zij, volstrekte gehoorzaamheid aan Gods wil, zooals die in het Oude Testament geopenbaard is. De verschillende uitlegging deed ook onder de Farizeën twist ontstaan over de vragen naar rein en onrein, naar reden van echtscheiding, naar de beteekenis van geloften ten opzichte van andere zedelijke verplichtingen. En Hillel leerde: „Wat gij niet wilt dat u de menschen doen, doet ook gij hun niet." Ook leerde hij: „Aan u is de sabbat overgegeven en gij zijt niet overgegeven aan den sabbat." Het blijkt wel, dat Jezus nauw aan de Farizeën verwant was. Hij behandelt de onderwerpen die onder hen aan de orde zijn en gebruikt ook wel hun bewijsvoering. Maar op principieele punten blijkt hij lijnrecht tegenover hen te staan; en de geheele geest van zijn optreden en van zijn onderwijs is een andere.

Waarin verschilt hij dan van hen?

De nauwgezetheid in de wetsvervulling bracht de Farizeën er toe, wat overigens ook wel te begrijpen is, dat zij ernstige bezwaren hadden tegen en daarom zich afzonderden van hen, die de wet niet nauwgezet hielden. Dit verklaart hun houding ten opzichte van „het volk des lands", een uitdrukking, die in den tijd van Ezra en Nehemia — omstr. 450 — was ontstaan, om de half heidensche bewoners van het Joodsche land aan te duiden, en die sedert dienst deed voor dat deel der bevolking, dat de wetsvoorschriften niet nauwkeurig naleefde. Het „volk des lands", hoezeer ook geneigd de Farizeën als het ware Israël te vereeren, werd als onrein beschouwd, omdat het zich niet aan de reinigingswetten hield. Om nu ook niet verontreinigd te worden, moest de vrome Israëliet — de chabeer — hen mijden; hij mocht geen huwelijk sluiten met een vrouw uit het volk des lands; geen getuigenis aannemen van, geen geheim toevertrouwen aan iemand die daartoe behoorde, hem niet tot voogd over een wees aanstellen, hem niet het beheer over weldadigheidsfondsen toevertrouwen, hem niet op reis vergezellen. Het hierin uitgedrukte verschil was geen standsverschil: door bestudeering van de wet kon iemand zich van „het volk des lands" losmaken, zooals b.v. rabbi Akiba — gestorven omstr. 135 na Chr. — het heeft gedaan; en door de wet te verontachtzamen kon zelfs een hoogepriester tot hen behooren.

Het was allereerst tegen deze houding tot het volk des lands, tot de wetsovertreders, tot de „zondaren", die telkens in één adem met de tollenaren worden genoemd, dat Jezus zich principieel verzette. Zelf uit hun kringen voortgekomen en van jongs met hen meelevende, heeft hij hen niet verloochend. Het was gemakkelijk voor hem geweest, door zijn kennis en inzicht tot de Farizeesche schriftgeleerden te worden gerekend en op grond daarvan het volk des lands te minachten. Maar dit heeft hij met verontwaar-

diging van zich gewezen. Hij neemt het juist voor deze verachten op, gaat met hem om, „verkondigt den armen het evangelie" [1]).

Daarin ligt ook ten deele de bedoeling der zaligsprekingen. De keerzijde van het zoeken van deze „verlorenen" is een voortdurende aanval op de eigengerechtigheid der Farizeën, zooals die b.v. geteekend wordt in het gebed van den Farizeër en den tollenaar [2]).

Doch Jezus' verzet had dieper wortel.

Aan het Farizeesche voorschrift, Gods geboden nauwgezet te vervullen, lag ten grondslag de gedachte, dat dit aan al de Israëlieten als kinderen Abrahams en dus kinderen Gods mogelijk was. Rabbi Akiba drukte het, volgens Strack-Billerbeck, aldus uit: „Geliefd zijn de kinderen Gods, want hun is een kostelijk werktuig gegeven, waardoor de wereld geschapen is, zooals het luidt: een goede leer heb ik u gegeven, verlaat mijne thora niet."

De thora, de wet, de leer, is het leven van Israël. Haar te vervullen is voor iederen Israëliet mogelijk, want zijn ziel is door God rein geschapen, in staat den boozen lust die uit het lichaam voortkomt, te weerstaan. De Israëliet bezit de volle zedelijke vrijheid en kracht, om de wet te vervullen. Zoo ziet de Farizeër den mensch.

Nu geeft de thora zooveel voorschriften op elk gebied, dat ieder dagelijks wel honderd gebodsvervullingen kan aanwijzen. Zelfs het „volk des lands" is, niettegenstaande alle overtredingen, toch nog vol van vervullingen, zooals de granaatappel vol pitten.

Iedere vervulling beteekent een verdienste, zooals elke overtreding een schuld brengt, waarvan in den hemel boek wordt gehouden. Zoo heeft de Israëliet een rekening bij God, kan hij rijk zijn bij God [3]). Hij kan zijn verdiensten

---

[1]) Matth. 11 : 5. [2]) Luk. 18 : 10-14. [3]) Vergel. Luk. 12 : 21, nieuwe vertaling.

vermeerderen door meer geboden te vervullen, doch ook door goede werken te volbrengen, als aalmoezen te geven, armen te verzorgen, gasten te herbergen, weezen op te voeden, geleerden te ondersteunen, gevangenen vrij te maken, zieken te bezoeken; verder door de thora te bestudeeren, de ouders te eeren, vrede te stichten enz. Hij kan zijn schuld verminderen door zoen die zonde en schuld delgt. Daarvoor zijn boete, vasten en gebed de aangewezen middelen.

Deze heilsleer gaat uit van de gedachte, dat de mensch door gehoorzaamheid aan God zijn heil bewerkt en bewerken kan, terwijl God in zijn genade het eventueel tekort aanvult.

Nu wil ook Jezus volstrekte gehoorzaamheid aan God. In dit opzicht is hij Israëliet, geheel in de lijn van het Oude Testament. Maar hij stelde het ritueele van handenwasschen en sabbatsgebod niet op één lijn met het innerlijk-zedelijke van liefde en barmhartigheid. Ofschoon hij zich dus met de Farizeën aan de openbaring Gods in het Oude Testament onderwierp en volstrekte gehoorzaamheid aan God leerde, maakte hij toch tegelijk een schifting tusschen de geboden als tijdelijke en niet-tijdelijke. Calvijn sprak van de ceremoniëele en de moreele wet, waarvan de ceremoniëele door Jezus terzijde werd gesteld, wanneer hij b.v. het vèr strekkende beginsel uitsprak: niet wat den monde ingaat, ontreinigt den mensch — geen reinigings- en spijsgeboden, waaraan het Farizeeïsme maar ook het O. T. zoo rijk was —, maar wat den monde uitgaat; want uit het h a r t zijn de uitgangen des levens. Hiermee trof hij een belangrijk deel van de Farizeesche voorschriften. Van de letter wendde hij zich hiermee tot het geweten.

Doch het verzet had nog dieper wortel.

Jezus verzet zich tegen de geheele heilsleer der Farizeën. Hij doet dat niet door een bestrijding in woorden, door een weerlegging, door een polemiek. Doch hij doet dat — en

dat is de beteekenis van de bergrede tegenover de Farizeën —, door een geheel nieuwe „gerechtigheid", een volstrekt andere wetsvervulling in de plaats van de hunne te stellen [1]), en die vervolgens met een vijf- of zestal voorbeelden toe te lichten. Uit deze toelichting blijkt overtuigend, hoe oneindig ver de bedoeling van Gods wil uitgaat boven de letterlijke wetsvervulling, zooals de Farizeën die voorstonden. Daarmee was de grondslag van hun geheele heilsleer weggenomen.

Wij kunnen het ook zoo zeggen: hij maakte duidelijk dat godsdienst iets anders is dan wetsvervulling; tegenover de betrekkelijkheid van menschelijke moraal stelde hij de absoluutheid van Gods wezen. En daarbij wees hij op zich zelf als op dengene die de vervulling van het Oude Testament was en naar wiens woorden men onvoorwaardelijk te luisteren had, ook dan wanneer hij een deel van het Oude Testament als vervuld beschouwde en dus de gehoorzaamheid aan God, zooals de Farizeën die zagen, niet volstrekt maakte.

Hiermede is het diepste van Jezus' verzet aangegeven: als de Messias, als degene die wet en profeten kwam „vervullen", vroeg hij voor zich de gehoorzaamheid die de Farizeën door hùn wetsvervulling God meenden te betoonen. Hij vroeg het voor zichzelf, als voor dengene in wien Gods wil zich op de juiste wijze kenbaar maakte. Zoo ging het ten slotte voor of tegen h e m. D i t was dan ook de reden, waarom de Farizeën hem uit den weg wilden ruimen; niet zijn prediking van innerlijkheid en zuivere gezindheid, die immers ook van tijd tot tijd van anderen werd gehoord. Zijn optreden beteekende niet alleen een ondermijnen van hun gezag als leiders van het volk. Het was geen kleinzieligheid in den gewonen zin van het woord, geen persoonlijke geraaktheid — al zal die er ook onder geloopen hebben: „es

[1]) Matth. 5 : 20.

menschelt überall" —, maar van hun standpunt uit k o n d e n zij niet anders dan Jezus verwerpen. Want door het ritueele, het ceremoniëele van geen beteekenis te achten, nam hij juist het kenmerkend Joodsche, het particularistische, het nationalistische weg, dat zij zoo zorgvuldig door hun ritueele voorschriften trachtten te handhaven. En hij maakte op die wijze de verhouding van den mensch tot God los van het verband met het volk Israël, dat toch immers het volk Gods was! Op dien weg voortgaande zou straks Paulus niet alleen de spijsgeboden en de reinigingsvoorschriften maar ook het sabbatsgebod en de besnijdenis terzijde stellen en het heil voor elken geloovige van wat voor stam of volk of natie openstellen! En Jezus opende dien weg, terwijl hij deed alsof hij tot God in bijzondere betrekking stond, zijn gezalfde, zijn Messias, ja zijn Zoon was en nu namens God kon spreken! „Gij hebt allen zijn Godslastering gehoord: wat dunkt u?" Op die vraag kon slechts één antwoord volgen: Hij is des doods schuldig.

Zoo ligt er in het leven en in het sterven van Jezus een diepe tragiek, de tragiek die overal gevonden wordt, waar twee partijen uit het diepst hunner overtuiging tegenover elkander staan en meenen God te dienen door elkander te bestrijden.

Dit brengt ons ten slotte tot de vraag, of Jezus de Farizeën dan wel juist heeft beoordeeld, als hij hen niet anders noemt dan geveinsden, hypokrieten, over wie Gods oordeel onafwendbaar zal losbreken. Men kan tegenwoordig herhaaldelijk lezen, dat dit oordeel onbillijk is geweest, hard, aan alle liefde gespeend.

Oppervlakkig gezien, schijnt dit inderdaad het geval te zijn. Maar we kunnen het ook anders beschouwen.

We hebben eerst het woord „geveinsde", dat vertaling is van een Arameesche uitdrukking, die een ruimer begrip

dan geveinsdheid aanduidt: goddeloosheid, laagheid, godvergetenheid. Op sommige plaatsen past ook in het verband beter, als we daar lezen: Gij godvergetenen! Doch daarmee is toch wel steeds verbonden de bijgedachte van in eigen oog vroom te zijn. En zoo krijgt het de beteekenis van „geveinsde". Dit geeft wel een andere nuanceering aan Jezus' oordeel, doch de vraag blijft: hoe is dat oordeel te beschouwen? En dan moeten wij het volgende in het oog houden.

De Farizeën zetten alles op een vervullen van de wet, op een nakomen van de ritueele en moreele voorschriften. Montefiore wijst er op, dat zij hierbij meermalen den nadruk leggen op de gezindheid die de daad noodzakelijk vergezellen moet, zal deze werkelijk goed zijn. Doch door de vervulling der geboden mogelijk te achten en daaraan een zekere verdienste toe te schrijven, konden zij haar nooit diep, nooit innerlijk opvatten. Bij de leer van goede werken moet men altijd zoowel de zonde als het goede oppervlakkig waardeeren. Men krijgt dan wat Mugler noemt: een ijverig bedreven vroomheid verbonden met een uiterlijk opgevatte zedelijkheid. Dit komt duidelijk uit in het volkomen gelijkwaardig achten van ritueele en zuiver zedelijke geboden. Het „goede" kan hier niet anders dan het „wettelijk" goede zijn: het uiterlijk opvolgen der voorschriften. Dit blijkt ook uit de casuïstiek, de gevallenleer, die er op uit is elk geval aan de letter der wet te toetsen: men mag niet zweren bij den tempel, men mag wel zweren bij het goud van den tempel — alsof het niet zou gaan om het zweren zelf. En bij al die wettelijke toepassing ziet de Farizeër met verachting neer op het „volk des lands", op tollenaar en zondaar.

Het is hiertegen dat Jezus met volle verontwaardiging toornt. De Farizeën meenen wel op deze wijze de wet te vervullen, maar voor het aangezicht van den heiligen God is niets daarvan bestaanbaar. Hoogmoed en eigengerechtig-

heid worden er door gekweekt in plaats van ootmoed en verbrijzeling des harten. Het leidt er toe dat men eenerzijds naar God ziet om Hem welgevallig te zijn, doch anderzijds naar de menschen kijkt, of die deze wetsvervulling wel opmerken. Het leidt er toe, dat men voor de weduwe bidt maar intusschen zich ruim door haar laat onderhouden en „haar huis opeet", zonder te merken dat dit met elkander strijdt. Het leidt tot verachting van den naaste inplaats van tot liefde.

Dit is geen opzettelijke huichelarij, niet een b e w u s t zich anders voordoen dan men is. Het is een veel gecompliceerder geestestoestand. Het is meenen God te dienen en niet opmerken, dat God waarlijk dienen heel iets anders zou vereischen. Het is een dienen van God, terwijl men toch Zijn oordeel over het innerlijkst leven niet toelaat. Dat is een subtiele, en misschien wel de gevaarlijkste vorm van geveinsdheid. De waarheidszin gaat daarmee verloren. Men maakt met de volstrekte heiligheid van God geen ernst.

Hier is evenveel blindheid en gebrek aan opmerkingsgave als persoonlijke schuld. Soms misschien alleen het eerste. Dat ook het tweede voorkwam blijkt overtuigend uit de opmerking van den Palestijnschen Talmoed, dat er zeven soorten van Farizeën waren, waarvan de eerste zij die hun vroomheid voor de geheele wereld te pronk zetten, en waarvan de vier volgende al evenmin deugden en alleen de laatste twee werkelijk tot een voorbeeld gesteld konden worden — en dit niet tengevolge van maar niettegenstaande het stelsel.

Wanneer Jezus tegen het Farizeeïsme toornde, was dit zeker geen vriendelijkheid. Verontwaardiging zet nooit een vriendelijk gezicht. Doch dat behoeft met de liefde niet in strijd te zijn. Alleen de onverschilligheid en de hooghartigheid kent geen verontwaardiging. De liefde tot God komt voor Zijn heiligheid en Zijn geboden op. Maar ook de liefde tot den mensch kan doen toornen. Niet alleen omdat de

Farizeeën alleen zóó wakker geschrikt konden worden — een middel dat bij eigengerechtigheid weinig kans heeft, doel te treffen —, maar omdat alleen zóó het volk kon worden gewaarschuwd.

Is dat onbillijk, omdat er toch ook wel goede Farizeeën waren? Is het onbillijk, als wij van de Amerikanen in het algemeen spreken als van efficiency-Christenen? Dat wordt eerst onbillijk, als wij nu ook elken individueelen Amerikaan dien wij ontmoeten, zoo beoordeelen, omdat hij tot die groep behoort. Maar zoo handelt Jezus nooit en nergens tegenover de Farizeeën. De groep als geheel, hun stelsel heeft hij ten bloede gegeeseld. Maar hij weigert niet bij den overste der Farizeeën den maaltijd te gebruiken. Hij staat Nicodemus gaarne te woord. Hij erkent van den schriftgeleerde die met hem spreekt over het groote gebod, dat hij niet ver is van het koninkrijk Gods. Tegenover de personen was hij nooit onbillijk, maar tegenover het stelsel kende hij geen toegeeflijkheid.

Dat is de geest, die de bergrede ten opzichte van schriftgeleerden en Farizeeën kenmerkt.

Jezus en het Koninkrijk Gods

V

Een van de belangrijkste onderwerpen van Jezus' prediking, een van de voornaamste doeleinden van zijn geheele optreden was „het koninkrijk der hemelen" of „het koninkrijk Gods". De eerste uitdrukking is meer Israëlietisch en komt daarom vooral in het zoo sterk Joodsch gekleurde Mattheüs-evangelie voor. De andere uitdrukking is buiten het Joodsche land begrijpelijker en wordt daarom vooral door Markus en Lukas gebruikt: zij schreven voor lezers die met de Joodsche voorstellingen en gebruiken minder vertrouwd waren en het Joodsche bezwaar tegen het gebruik van den naam Gods niet deelden.

Dat een zoo belangrijk onderdeel van Jezus' prediking in de bergrede niet ontbreken zal, is van te voren te verwachten. Het komt er inderdaad negen keer voor, of als we 6 : 13 niet meerekenen — een jonger toevoegsel, blijkens de oudste handschriften —, acht keer. Daarvan is het zes keer „koninkrijk der hemelen", n.l.

5 : 3, Zalig de armen van geest,
want hunner is het koninkrijk der hemelen.
5 : 10, waar hetzelfde gezegd wordt van hen,
die vervolgd worden om der gerechtigheid wil.
5 : 19, spreekt van den geringste en van den groote
in het koninkrijk der hemelen.
5 : 20 en 7 : 21, handelen over het ingaan in het koninkrijk der hemelen.

Eén keer heet het:

6 : 10, Uw koninkrijk kome.

Alleen in 6 : 33 lezen we:

Maar zoekt eerst Zijn koninkrijk
en de gerechtigheid die daartoe behoort,
en dat alles zal als een toegift u geschonken worden.

In de door de Staten-Vertaling gevolgde handschriften lezen we hier: Maar zoekt eerst het koninkrijk Gods.

Als we nu verder weten, dat het woord bij Mattheüs 51 (of 50), bij Markus 16 en bij Lukas 41 keer voorkomt, dan is er zeker alle reden, om ons van zijn beteekenis goed rekenschap te geven [1].

Het is een uitdrukking die onmiddellijk aansluit aan het Oude Testament, waar de woorden „het koningschap Gods" of „de heerschappij des Heeren" wel niet zoo vaak en blijkbaar alleen in na-exilische geschriften voorkomt [2], maar daarentegen herhaaldelijk de HEER koning wordt genoemd.

Om slechts enkele voorbeelden te geven.

Psalm 22 : 29 Want de heerschappij — het koninkrijk — is des HEEREN, hij heerscht over de volkeren.
„ 93 : 1 De HEER is koning;
met majesteit heeft hij zich bekleed.
„ 99 : 1 De HEER is koning: dat de volkeren beven!
hij troont bij de cherubs: de aarde wankele!
„ 145 : 13 Uw koningschap is een koningschap voor alle eeuwen, en uwe heerschappij is over alle geslachten.

Dat koningschap, dat tot Mozes teruggaat, heeft drie

---

[1]) Hier zijn alle plaatsen geteld, waar van koninkrijk sprake is in den zin van koninkrijk der hemelen of koninkrijk Gods; dus ook waar gesproken wordt van het koninkrijk des Vaders of uw of mijn koninkrijk. [2]) Vergel. Gloege, S. 5 ff.

zijden: de HEER is de redder en helper van zijn onderdanen; Hij is de opperste rechter van zijn volk; Hij werpt alle vijanden binnen en buiten zijn volk neer. Zoo brengt Gods koningschap heil voor Zijn onderdanen en onheil voor Zijn tegenstanders.

Dit brengt voor Zijn onderdanen de verplichting mee, Hem lief te hebben met het gansche hart en Zijne geboden te bewaren: dan zal de HEER Zijn volk zegenen, hun den regen voor het land te rechter tijd geven, den najaarsregen en den voorjaarsregen, zoodat zij hun koren, hun most en hun olie kunnen inzamelen [1]).

In mijn boek over *Wereldeinde en Wereldgericht* heb ik uitvoerig gehandeld over de vraag, hoe in dit begrip van Gods koningschap een eschatologisch element is gekomen [2]): deels door den cultus van het jaarlijks terugkeerend nieuwjaarsfeest, waarop de troonsbestijging des HEEREN werd gevierd, — deels door de historische lotgevallen van het volk, de leidingen Gods, — deels door de profetische prediking, die de cultische gemeenschap met God leerde vervangen door een innerlijk-geestelijke en die wees naar het toekomstige heil.

Dit eschatologisch element, dat de volkomen openbaring van Gods heerschappij aan het einde dezer bedeeling verwachtte, verbond zich allengs met de gedachte dat God Zijn koningschap door een nakomeling uit Davids geslacht voor goed zou vestigen. De Zone Davids, of de Messias, de Christus, de gezalfde, degene die komen zou, was degene die het koningschap Gods zou openbaren.

Dit leidde in de laatste eeuw vóór onze jaartelling tot de tegenstelling van d e z e wereld en de k o m e n d e wereld:

---

[1]) Deut. 11 : 8-17. [2]) Eschatologie beteekent eigenlijk leer der laatste dingen. Wij verstaan er ook onder de v e r w a c h t i n g van het wereldeinde en het wereldgericht. Eschatologisch is dus wat met die leer of met die verwachting in verband staat. Dit woord zullen we herhaaldelijk moeten gebruiken.

in deze wereld (of bedeeling) wordt Israël nog verdrukt, maar straks, als de jongste dag aanbreekt, zal God Zijn heerschappij toonen door de heidenen ten onder te brengen en den tempel van Jeruzalem tot wereldheiligdom te maken.

Na den dood van Herodes den Groote in het jaar 4 vóór onze jaartelling begon deze Messiaansche verwachting tot onrust en woelingen in het Joodsche volk aanleiding te geven. Dan vangen feitelijk de bevrijdingspogingen reeds aan, die straks tot den Joodschen oorlog zouden leiden. De Messiasverwachting vertoont sedert een sterk politieken inslag.

Nu treedt kort voor Jezus' openbare werkzaamheid Johannes de Dooper op met de prediking van het komende Godsrijk. Kenmerkend voor zijn prediking is het ontbreken van alle nationale en politieke motieven. Het is een zuiver geestelijke opwekking tot boete en bekeering, opdat men gereed moge zijn, als het Godsrijk met zijn gericht aanbreekt. Nog meer kenmerkend misschien is het bewustzijn dat Johannes bezit, als voorlooper van den Messias gezonden te zijn. Daarin ligt opgesloten, dat hij het koninkrijk Gods ziet als het wereldeinde en het wereldgericht, dat onmiddellijk aanstaande is. Zuiver eschatologisch dus.

Maar naast dit eschatologische, dat de volkomen openbaring van Gods heerschappij bij het wereldeinde en het wereldgericht — in den regel door den Messias — verwachtte, ligt in het Oud-Testamentisch begrip de zekerheid dat God reeds nù koning is over Zijn volk; en al is het dat Hij eerst in de toekomst alle vijanden zal neerslaan, nù is Hij reeds wetgever en helper voor degenen die tot Zijn volk behooren. Dit wordt b.v. duidelijk gezegd in het boven reeds aangehaalde Psalm 145 : 13, waar Gods koningschap een koningschap genoemd wordt voor alle eeuwen en Zijn heerschappij over alle geslachten; ook in de beloften die we uit Deuteronomium aanhaalden.

Vandaar dan ook, dat in de rabbijnsche geschriften het

„koninkrijk der hemelen" niet een toekomstige grootheid is, maar de tegenwoordige heerschappij van God als van den volstrekt eenigen Schepper en Heer der wereld. Daar spreekt men dan ook van het opnemen van „het juk van Gods koninkrijk" of van Gods heerschappij, in den zin van erkenning van God als koning en Heer van Israël; en ook van het „opnemen van het juk van Zijne geboden", dat daarmee parallel is, en het „afwerpen" van het juk. Zelfs komt het „opnemen van het juk van het hemelrijk" voor in den beperkten zin van het opzeggen van het Joodsche gebed, dat als sjema bekend staat. Hieraan een eschatologische wending te geven, is wel erg gewrongen [1]).

Dit Joodsche spraakgebruik is voor Jezus' onderwijs om meer dan één reden van beteekenis.

Allereerst hebben wij hier de uitdrukking: „het juk van Gods heerschappij of koningschap op zich nemen". Dat doet ons onmiddellijk denken aan Matth. 11 : 28, waar Jezus tot allen die vermoeid en belast zijn, de uitnoodiging richt: „neemt mijn juk op u". Het „juk" is dus een gangbare uitdrukking voor de geboden Gods als uiting van Zijn koningschap. Dan ligt er in het woord van Jezus een Messiaansche strekking: Gods koningschap is zijn koningschap en Gods geboden zijn zijn geboden.

Belangrijker nog is, dat in het Oud-Testamentisch en Joodsch spraakgebruik met „koninkrijk" meer Gods koningschap, Gods heerschappij wordt bedoeld, dus de macht die Hij doet gelden, dan het gebied, het koninkrijk waarover Hij heerscht. Om met Gloege te spreken: het begrip is allereerst dynamisch, duidt een kracht aan, en niet statisch, is niet voor een toestand bedoeld. Zoo zullen we zeker Matth. 6 : 10 het beste weergeven met: uw koningschap kome! En 6 : 33: maar zoekt eerst Zijn koningschap.

---

1) Vergel. Gloege S. 34-37, en Büchler p. 41 s.s., 52 s.s.

Het oorspronkelijke woord duidt echter zoowel de macht als het gebied van den koning aan. Door die wisselende, niet scherp belijnde beteekenis kan het tot verschillende beeldspraak aanleiding geven, zoodat in onze vertaling wel dikwijls „koningschap" te verkiezen, maar soms toch het woord „koninkrijk" niet te vermijden is.

Wanneer Jezus spreekt van velen, die met Abraham, Izaak en Jacob zullen „aanliggen" in het koninkrijk der hemelen [1]), dan is hier de meest voor de hand liggende vertaling: hemel r ij k, konink r ij k. Dit ligt ook wel ten grondslag aan het beeld van het „ingaan" in het koninkrijk, het gebied waar God als koning heerscht, al is de bedoeling overdrachtelijk: het zich stellen onder Zijn macht, en dus Zijn dynamische werking ondergaan.

Bij dat ingaan in Gods koninkrijk is misschien gedacht aan het binnengaan in het heilige land, maar meer waarschijnlijk nog aan het binnengaan in den tempel, waaraan zekere voorwaarden van reinheid en „gerechtigheid" verbonden zijn; zooals o.a. duidelijk wordt gezegd in Psalm 24 : 3 v.:

Wie zal des HEEREN berg beklimmen?
wie zal staan op de heilige plaats?
Wie rein is van handen en louter van hart,
en niet jaagt naar ijdele dingen.

Jezus verbindt nu aan het binnengaan in Gods koninkrijk ook voorwaarden, en wel heel andere dan schriftgeleerden en Farizeeën doen [2]), en ook heel wat anders dan alleen maar Heere, Heere zeggen, m.a.w. een lippenbelijdenis afleggen [3]).

In de zaligsprekingen lijkt het ook wel het meest voor de hand te liggen aan het heilige land te denken en dus te vertalen: Want hunner is het konink rij k der hemelen,

---

[1]) Matth. 8 : 11. [2]) 5 : 20. [3]) 7 : 21.

het gebied waar God onbetwist als koning heerscht en wordt erkend, in zekeren zin: het beloofde land.

Van het meeste belang evenwel is het feit, dat het begrip van Gods koningschap of heerschappij in het Oude Testament en bij de Joden niet alleen op de toekomst betrekking heeft, niet alleen eschatologisch is, maar ook voor het h e d e n gebruikt wordt. Dat maakt het wel zeer waarschijnlijk, dat het ook bij Jezus, wiens onderwijs uit het Israëlietische verklaard moet worden, niet alleen eschatologisch zal zijn.

Onder de tegenwoordige onderzoekers van den bijbel bestaat, in sterke afwijking van wat de negentiende eeuw in deze bracht, een invloedrijke richting, volgens welke de geheele prediking van Jezus alleen op het naderend wereldeinde gericht en dus ook het koninkrijk Gods een zuiver eschatologisch begrip zou zijn: het is nu nog niet aanwezig, maar eens zal het zich openbaren.

Het is ook niet te ontkennen, dat Jezus dikwijls over Gods koningschap als iets toekomstigs spreekt, b.v. als hij in Matth. 4 : 17 zegt, dat het koninkrijk der hemelen nabij is; in 6 : 10 leert bidden: Uw koningschap kome; in 21 : 31 verzekert, dat tollenaren en straatdeernen in het koninkrijk Gods zullen voorgaan.

Dit eschatologische is in de negentiende eeuw al te zeer verwaarloosd. Men maakte Jezus tot een vriendelijk predikant, die aan armenzorg deed en de menschen leerde dat God hen wel lief had. Men zag natuurlijk wel, dat er tal van eschatologische uitspraken zijn, maar die werden verklaard uit het Joodsche milieu, voor de eigenlijke bedoeling van Jezus van geen waarde. Zoo deed H a r n a c k nog in „Das Wesen des Christentums".

Tegen dit „liberale" Jezusbeeld is een krachtig verzet losgebroken, dat door J o h. W e i s s werd ingezet. Volgens Weiss is het koninkrijk Gods een toekomstige grootheid,

dat niet door Jezus gevestigd maar alleen door hem verkondigd wordt. Eerst na zijn dood zal hij in Messiaansche heerlijkheid wederkomen. Zijn zedelijke voorschriften zijn daarom negatief, meer boete dan zedelijkheid. Deze gedachten zijn door Alb. Schweitzer uitgewerkt, in zijn betoog dat Jezus een antiek mensch was, die alleen in de spanning van het komende wereldgericht leefde. Schweitzer gebruikt daarbij een treffend beeld. Jezus was door de kerkelijke dogmatiek in het graf gelegd, zooals eens Lazarus te Bethanië. Toen kwam het historisch onderzoek der negentiende eeuw en riep den begravene in het leven terug en meende hem in de negentiende-eeuwsche samenleving te kunnen opnemen. Maar toen de historische Jezus was opgewekt, ging hij aan onze moderne samenleving voorbij en keerde tot het verre verleden terug: want hij was in zijn voorstellingswereld, in zijn prediking en verwachting een volstrekt antiek wezen, dat in geen enkel opzicht in het hedendaagsche leven past, dan alleen wat betreft zijn „Willen zum Gottesreich", zijn begeerte, zijn drang naar Gods koningschap.

Ik sprak er reeds over, dat we bij Schweitzer de Schopenhaueriaansche wijsbegeerte aan het woord hooren, die inderdaad niet bij het evangelie past. Maar die wijsbegeerte is toch niet het een en al der hedendaagsche opvattingen. En den overspannen nadruk op het eschatologische kunnen we verklaren uit de behoefte, om de onjuiste negentiende-eeuwsche opvatting geheel te vernietigen.

Doordat hier een belangrijk element van Jezus' prediking naar voren werd gebracht, werden velen voor deze eschatologische beschouwing gewonnen. De theologie van K. Barth met haar radikale scheiding van tijd en eeuwigheid sloot er zich bij aan. Terwijl oudere Duitsche theologen als Harnack, Feine en Schlatter het ook in het heden geldige van Gods koningschap erkenden, vatten jongere als Bult-

mann, Dibelius en ook Windisch het koninkrijk Gods alleen als een eschatologisch begrip op [1]).

Michaelis, overigens sterk rechts georiënteerd, tracht deze opvatting te verdedigen door met Weiss de prediking van Jezus nauw met die van Johannes den Dooper te verbinden. Deze verkondigde als heraut van den Messias het komende Godsrijk en Jezus neemt bij zijn optreden die prediking over. Hij zou zich wel bewust zijn, dat hij de Messias was, maar dit zou hij eerst door lijden en dood heen openbaren bij het wereldeinde en het wereldgericht. Door zijn opstanding en door de uitstorting van den Heiligen Geest heeft de oudste gemeente Jezus als den Messias leeren erkennen, maar daardoor ook het koninkrijk Gods als reeds aanwezig — immers door den Heiligen Geest gewaarborgd — aanvaard. Zoo zou er een zekere spanning ontstaan zijn tusschen het reeds aanwezige van Christus' heerschappij en de verwachting van het toekomstige Godsrijk, waarbij ten slotte de eschatologie het veld heeft moeten ruimen voor het besef van het reeds nu aanwezige.

Ofschoon hier te recht de aandacht wordt gevestigd op de beteekenis van de opstanding en van den Heiligen Geest voor het inzicht der oudste Christenheid, het is toch weinig aannemelijk, dat Jezus bij zijn Messias-bewustzijn en het besef van in geheel eenige verhouding tot God te staan, alleen aan de toekomst zou gedacht hebben. Op zich zelf is het al niet waarschijnlijk, dat Jezus alle heerschappij van God — dat is immers het „koninkrijk" in de meeste gevallen — geheel naar de toekomst zou verleggen: dan zou hij èn zich zelf èn den kring zijner jongeren daarbuiten moeten stellen. De uitlegging van verschillende uitspraken in het

[1]) Een beknopt overzicht van de oudere literatuur over het eschatologisch vraagstuk geeft Dr. K. F. Proost, De Bergrede bl. 40-53. Ook Dr. Proost staat hier de eschatologische opvatting van het koninkrijk Gods voor.

evangelie, door Michaelis gegeven, is allerminst overtuigend, evenmin als die van Dr. Proost en Dr. J. C. Wissing, die in ons land de eschatologische opvatting verdedigden.

Hoezeer zulke reacties te begrijpen zijn, zij lijden in den regel aan een even sterke, maar dan tegenovergestelde, eenzijdigheid als die het bestreden verschijnsel kenmerkt. De negentiende eeuw die geen hart en dus geen oog had voor de prediking van het komende wereldgericht en het zich dan volkomen openbarende koningschap Gods, heeft het zeker mis gehad. Maar die richting die in Jezus' onderwijs niets anders dan eschatologie ziet, is even eenzijdig.

Dat willen we allereerst nagaan.

Ik begin met te wijzen op Jezus' Messias-bewustzijn, waarover boven, bl. 28 v.v., reeds uitvoerig gehandeld is. Hij weet zich de gezalfde, dat is de gezalfde koning, maar niet koning op eigen gezag, doch alleen in den zin van het Israëlietisch, wil men algemeen oriëntalistisch koningschap, waarbij de koning vertegenwoordiger van God op aarde is. Daarin is het koningschap Gods in dezen tegenwoordigen tijd reeds gegeven. De Messias vertegenwoordigt God, is diens openbaring. Van uit dit reeds nù aanwezige is ook te verstaan het woord: Niemand kent den Vader dan de Zoon en dien het den Zoon wil openbaren. [1])

Dat de Messias Gods koningschap openbaart, wordt door Jezus zelf verklaard in het twistgesprek met de Farizeën over het uitwerpen van demonen. De Farizeën schrijven dit toe aan de hulp van Beëlzebul, den vorst der demonen en tegenstander van Israël's beschermengel Michaël. Jezus zegt: men kan het huisraad — dat zijn hier de demonen — van den sterke niet rooven, als men niet eerst den sterke — dat is hier Beëlzebul — gebonden heeft; en daarom: „indien ik door den geest Gods de booze geesten uitban, dan is het koninkrijk Gods tot u gekomen" [2]). Het is niet zonder beteekenis dat juist in dit verband gesproken wordt van de

[1]) Matth. 11 : 27. [2]) Matth. 12 : 28; Luk. 11 : 20.

zonde tegen den Heiligen Geest, d.i. het ontkennen van Gods heilige tegenwoordigheid. En wanneer de Farizeën bij een andere gelegenheid vragen, wanneer het koninkrijk Gods zou komen, antwoordt Jezus: „Het koninkrijk Gods komt niet met uiterlijk waarneembare teekenen... want zie, het staat minder onder u" [1]). Als iets dat reeds aanwezig gedacht wordt, komt het ook voor in de uitspraak over Johannes den Dooper, dat de geringste in het koninkrijk der hemelen grooter is dan hij, en dat men het koninkrijk — dat dus aanwezig is — stormenderhand tracht te veroveren [2]); en in het woord tot den Schriftgeleerde: Gij zijt niet ver van het koninkrijk Gods [3]).

In bijna al deze uitspraken verbindt Jezus Gods koningschap met zijn eigen persoon, den Messias. Daarom kan hij ook Gods koninkrijk gelijk stellen met het koninkrijk van den zoon des menschen, den Messias [4]); en aanvaardt hij de vraag van Salome, de moeder van Jakobus en Johannes, om haar zonen aan zijn rechter- en linkerhand te doen zitten, „wanneer gij koning zijt", als Messias [5]). Dit laatste is weer eschatologisch evenals de vraag van den moordenaar aan het kruis [6]).

Er is in dat Messias-zijn een dubbelzijdigheid: Jezus is het nù en hij zal het straks volkomen openbaren. Deze „polariteit" van het Messias-begrip ligt ook in het koningschap Gods: God is nù koning en Hij zal het straks volkomen openbaren.

Die tweezijdigheid ligt ook in Jezus' onderwijs opgesloten.

Eenerzijds zegt hij tot allen die vermoeid en belast zijn: „Komt herwaarts tot mij... en gij zult rust vinden voor uwe ziel, want

---

1) Luk. 17 : 21. De vertaling „binnen in u" steunt wel op een gnostischen papyrus uit de derde eeuw, maar gnostieken zijn niet de meest aangewezen uitleggers voor het Nieuwe Testament! Die vertaling past niet in het verband; maar wat doorslaand is: het is in strijd met alle Israëlietisch Godsbesef en met alle Israëlietische opvatting van Zijn koningschap. 2) Matth. 11 : 11. 3) Mark. 12 : 34. 4) Matth. 13 : 41; 16 : 28. 5) Matth. 20 : 21. 6) Luk. 23 : 42.

mijn juk is zacht en mijn last is licht" [1]. Tot den rijken jongen man: „wilt gij volmaakt zijn" — in den zin van: gaaf, uit één stuk, zonder tweespalt, niet heen en weer geslingerd —, „verkoop wat gij hebt en geef het den armen" — want de rijkdom bracht de gebrokenheid in zijn leven —, „en komt herwaarts, volg mij" [2]. Hier is het nù aanwezige heil door den Christus aangeboden. Maar anderzijds heet het ook: „Zoo wie zijn leven zal willen behouden, die zal het verliezen; maar zoo wie zijn leven verliezen zal, om mijnentwil, die zal het vinden" [3]. Dat is, in het verband genomen, eschatologisch bedoeld.

Zoo ook de gelijkenissen.

Dat het koninkrijk der hemelen gelijk is aan het mosterdzaad en gelijk aan den zuurdeesem, kan niet anders zien dan op het uiterlijk en innerlijk steeds meer erkend worden van Gods koninkschap, in dezen tegenwoordigen tijd, totdat het in zijn volle heerlijkheid komt [4]. Dat „heden" is zeker ook wel bedoeld in de gelijkenissen van den zaaier en van den verloren zoon [5]; en in die van het „vinden van Gods koninkrijk" door den koopman die schoone paarlen zoekt, en door den landman die den schat in den akker vindt [6]. Daarentegen is in de gelijkenissen van de tien maagden en van de talenten het koninkrijk der hemelen als toekomstig voorgesteld [7].

Dat het „koninkrijk Gods" niet alleen een toekomstig begrip is, volgt ook daaruit dat het geheel gelijk gesteld wordt met „leven" en „eeuwig leven" of eeuwigheidsleven. Ook hiervan wordt in Matth. 19 : 29 gezegd, dat men het kan „beërven". In Matth. 19 : 16 is sprake van het eeuwig leven verwerven, in vers 17 van tot het leven ingaan, in vers 23 v. van het ingaan in het koninkrijk der hemelen, als volkomen gelijke begrippen. Daar vloeit het toekomstige en het reeds aanwezige in elkander over.

Dat wij in het koningschap Gods niet alleen een toekomstige maar ook een thans aanwezige heerschappij moeten

---

[1] Matth. 11 : 28-30. [2] Matth. 19 : 21. [3] Matth. 16 : 25. [4] Matth. 13 : 31-33; vergel. Metzger S. 133 ff. Gloege S. 76 ff. [5] Matth. 13 : 3-9; Luk. 15 : 11-32. [6] Matth. 13 : 44-46; vgel. Metzger S. 135 f. [7] Matth. 25 : 1-30.

aannemen, volgt ook uit de ontwikkeling die dit begrip heeft doorgemaakt. Dr Boissevain vraagt terecht: waar is de koninkrijksprediking gebleven, die in de synoptische evangeliën zoo'n overheerschende plaats inneemt? En dan luidt het antwoord: zij is in de eerste plaats, b.v. in het Johannes-evangelie, vergeestelijkt, zooals Joh. 4 : 24 ons leert — God is geest; en wie hem aanbidden, moeten hem aanbidden in geest en waarheid —; zij is in de tweede plaats overgezet in de aanbidding van Christus en in de verwachting van zijn komst, waarvan de brief aan de Hebreeën ons een voorbeeld geeft; zij is in de derde plaats geabsorbeerd door de gemeente-idee: dezelfde profetieën die de koninkrijksverwachting hadden gevoed, ziet de kerk straks in zich zelve vervuld. Wat hier onder de eerste en de derde plaats wordt opgemerkt, zou nooit hebben plaats gevonden, wanneer in het begrip van Gods koninkrijk niet van den aanvang af ook een sterk element van tegenwoordige aanwezigheid had bestaan.

Zoo ligt er in het begrip „koninkrijk Gods" een dubbele tweezijdigheid: het is voornamelijk de macht, maar ook het gebied van God, en het is zoowel tegenwoordig als toekomstig. Terwijl in sommige uitspraken duidelijk òf het een òf het ander op den voorgrond treedt, zijn er andere waarbij zoowel het een als het ander, dus de tweezijdigheid, moet worden aangenomen.

Wanneer in de zaligsprekingen van de armen van geest en van hen die vervolgd worden om Christus' wil, gezegd wordt: „hunner is het koninkrijk der hemelen" [1]), dan is het onjuist, hier alleen aan de toekomst te denken. Zeker zal het zich eerst in de toekomst volkomen openbaren, maar reeds nu hebben die armen van geest en die vervolgden de rust, die de Messias belooft aan allen, die vermoeid en belast bij hem hun toevlucht zoeken. Zooals Schullerus

[1]) Matth. 5 : 3 en 10.

het uitdrukt: in de zaligsprekingen is het Godsrijk uit de eschatologische projectie opgeheven en in het leven van heden overgezet.

Als men dit element uit Jezus' prediking zou willen verwijderen, dan zou zijn prediking geen evangelie meer zijn; en het zou ingaan tegen de ervaring van de geloovigen van alle tijden. Ook dit ervaringsargument, waarover zoo dadelijk meer, is een argument van beteekenis. Zij wordt gaarne door de Engelsche theologen gebruikt, die over het algemeen de radicaal-eschatologische opvatting verwerpen.

Eerst willen wij nog de aandacht vestigen op de dubbelzijdigheid van het begrip „koninkrijk Gods" ten aanzien van het „ingaan". Als er een heden en een toekomst is van dat koninkrijk, dan is er ook een tegenwoordig en een toekomstig binnengaan.

Het is de moeite waard op te merken, dat ook W i n d i s c h, die overigens het koninkrijk Gods als een eschatologische grootheid opvat en het omschrijft als „de heilige plaats van den Messiaanschen heilstijd" — waarbij de macht, de heerschappij van God, het dynamische in het begrip, niet tot haar recht komt —, toch erkent, dat wij reeds in ons leven iets van de heerschappij Gods ervaren en op de volle openbaring wachten, en hiermee dus de polariteit van het begrip toegeeft. Hij is trouwens meer en meer overtuigd geworden, dat het eschatologische in Jezus' onderwijs te sterk op den voorgrond is gebracht. Van belang is het ook, dat hij zegt: de bergrede is bestemd voor de bekeerden, voor kinderen Gods. De bekeerde, het kind van God is hij die voor het heden Gods heerschappij over zijn leven heeft aanvaard, Gods koningschap erkent, met een ander beeld: het tegenwoordige Godsrijk is ingegaan.

Van dit eerste ingaan spreekt Jezus heel weinig. Hij geneest, hij werpt demonen uit, hij vergeeft zonden, hij verkondigt God, hij wekt op hem te volgen en zijn juk op

te nemen, hij geeft zijn leven om velen los te koopen en brengt een nieuwe beschikking — een nieuw verbond — in zijn bloed, dat tot vergeving van zonden dient [1]), maar hij geeft daarover geen theorie: hij brengt daadwerkelijk tot God en doet zijn hoorders Gods koningschap erkennen, wat dan in het leven tot uiting moet komen.

Het is over het eerste ingaan, dat Paulus zijn gedachten uitspreekt. Voor den apostel is het de vraag: hoe wordt de mensch kind van God? En dan zegt hij: niet, zooals de Farizeën meenen, door Israëliet te zijn of door besnijdenis of uiterlijke wetswerken zich bij Israël in te laten lijven — wat ook Jezus had ontkend [2]) —, maar alleen door een onvoorwaardelijke overgave aan den Messias. Wie hiertoe komt, wie op den Messias vertrouwt, wie „gelooft", wordt door God als kind aangenomen, wordt door God „gerechtvaardigd"; diens schuld is verzoend, diens zonden zijn vergeven. Voor Paulus, die zijn persoonlijke zonde zoo diep gevoelde, was dit de allereerste vraag, waarmee hij worstelde: waarom is de Farizeesche heilsweg, waarin hij van jongs was onderwezen, zoo onvoldoende om van het zondebesef verlost te worden en zich een kind van God te weten? Die vraag naar verzoening en verlossing kon bij Jezus die in ongebroken gemeenschap met God leefde, niet zulk een allesbeheerschende plaats innemen, maar hij gaf zich zelf als dengene die tot God bracht.

Toen de apostel op die allereerste vraag het bevredigende antwoord ontvangen en Jezus als den Messias gezien had die tot God brengt en het alles tusschen God en mensch goed maakt, zag hij ook, dat dit niet verbonden kon zijn met een uiterlijk behooren tot het Joodsche volk, maar voor elk mensch gold — het universalisme, dat ook in Jezus'

---

[1]) Matth. 20 : 28; 26 : 28 en parallelle plaatsen. [2]) Zie het hoofdstuk over Jezus en de Farizeën.

onderwijs lag opgesloten —; en toen kon hij gaan spreken over het nieuwe leven, dat van die aanneming tot kind het gevolg is en een voorwaarde voor het binnengaan in het toekomstig Godsrijk [1]).

Dit laatste, het leven als kind van God, dat is als behoorende tot het tegenwoordig Godsrijk of tot de waarachtige Christusgemeenschap, dat is de inhoud van de bergrede: door dien inhoud in praktijk te brengen en hier als Christusjongere, als Godskind te leven, zal de mensch het toekomstig Godsrijk binnengaan. We kunnen het ook zoo zeggen: Wie thans het aanvankelijk Godsrijk binnenging, zal straks het uiteindelijk Godsrijk binnengaan. Dat is de bedoeling van de slotwoorden der bergrede, o.a. van een waarschuwing als deze [2]):

> Niet een iegelijk die tot mij zegt: Heere Heere, —
> zal ingaan in het koninkrijk der hemelen,
> maar hij die daar doet den wil mijns vaders die in de hemelen is.

Wie den wil des Vaders doet, is het aanvankelijke Godsrijk ingegaan, en die zal straks ook het uiteindelijke koninkrijk ingaan.

Er is dus geen strijd tusschen wat Jezus in de bergrede over het binnengaan in het toekomstige Godsrijk zegt en wat Paulus over de rechtvaardiging door het geloof leert: Jezus spreekt over het tweede, Paulus over het eerste binnengaan. Met een ander beeld: Paulus spreekt over de voorwaarde, om kind Gods te worden; Jezus over de wijze, waarop dat kind-zijn zich uit. Er is niet de minste aanleiding met W i n d i s c h de bergrede „hopeloos kettersch" te noemen, als men haar met Paulus' leer van de rechtvaardiging door geloof vergelijkt. De bergrede wordt gedragen door Jezus' Messiasbewustzijn; en Paulus zegt, dat de mensch op dien Messias onvoorwaardelijk moet vertrouwen

[1]) Vgel. Rom. 6 : 5-23, 12 : 1, 13 : 11-14; 1 Kor. 1 : 8; 2 Kor. 7 : 1; Kol. 3 : 1-3; 1 Thess. 1 : 9 v., 5 : 10, 5 : 22 v. [2]) Matth. 7 : 21.

en dan door God wordt aangenomen en tot Gods koninkrijk behoort. Hier is van strijd geen sprake.

Dat Paulus, die in zoo sterke verwachting van de toekomst des Heeren leeft, inderdaad het koninkrijk Gods beschouwt als iets dat niet alleen toekomstig, maar reeds thans, in het heden, aanwezig is, blijkt wel uit uitspraken als: „Het koninkrijk Gods bestaat immers niet uit spijs en drank, maar uit gerechtigheid en vrede en blijdschap door den Heiligen Geest" [1]. Het geheele verband wijst duidelijk op wat nù bestaat. Zoo ook 1 Kor. 4 : 20: „Het koninkrijk Gods bestaat niet in woorden, maar in kracht". En nog duidelijker Kol. 1 : 13: „Hij heeft ons verlost uit de macht der duisternis en overgezet in het koninkrijk van zijn geliefden zoon, in wien wij bezitten de verlossing, de vergeving der zonden". Daarom kan Paulus ook de sterkst denkbare uitdrukking gebruiken, dat hij die in Christus is, een nieuwe s c h e p p i n g is [2], reeds nù, in dìt leven.

Het is niet alleen Paulus die zoo over het koninkrijk Gods schrijft. We lezen ook bij Petrus: „Gij zijt het uitverkoren geslacht, het koninklijk priesterschap, de heilige stam, het verkregen volk" [3]. Hier worden de geloovigen het ware volk Gods, het ware Israël genoemd, over wie God koning is, nù. En in Openb. 1 : 6 wordt gezegd, dat Christus „ons heeft gemaakt tot een koninkrijk, tot priesters voor zijn God en Vader". Dat is het tegenwoordige koningschap Gods, waarop evenwel onmiddellijk het toekomstige volgt: „Zie, hij komt met de wolken en elk oog zal hem zien" [4].

De tweezijdigheid, de polariteit, van het begrip komt dus ook in de andere Nieuw-Testamentische geschriften uit: de geloofservaring der Christenheid van het begin af aan verzekert dat dat heil reeds in aanvang aanwezig is; en

[1]) Rom. 14 : 17. [2]) 2 Kor. 5 : 17. [3]) 1 Petr. 2 : 9. [4]) Vergel. ook Openb. 3 : 21.

dat heil is erkenning van Gods koningschap in en door Christus. Wij kunnen zeggen: Waar en zoo ver Christus aanwezig is, daar is Gods koningschap aanwezig. En voor zoo ver Christus in de toekomst zich zal openbaren, zal Gods koningschap in de toekomst zich openbaren.

Hoe dan den inhoud van dat koninkrijk te omschrijven?

Hier kunnen we van Gloege's opmerking uitgaan, dat dit koningschap als uitgaande van den levenden God niet een bepaald omgrensde aanwijsbare grootheid, niet een scherp belijnd gebied, niet statisch, maar doorwerking van den handelenden God, zijn heerschappij, een krachtwerking, dus dynamisch is.

Boven hebben we reeds betoogd, dat hier en daar de gebruikte beeldspraak ons dwingt aan een gebied te denken, een verschijnsel uit de dubbelzijdigheid van het oorspronkelijke woord verklaard. Toch is ook dan het „koninkrijk" nergens een buiten God bestaande, van Hem te onderscheiden grootheid, maar het duidt steeds aan de persoonlijke heerschappij van God over den mensch. Die heerschappij brengt Jezus door zijn persoon, door zijn werken en zijn leeren tot stand. Het bewustzijn dit te doen, is zijn Messias-bewustzijn. Hij verkondigt dus niet alleen het koningschap Gods, maar zijn onderwijs heeft ten doel duidelijk te maken, dat hij Gods koningschap door zijn Messiaansche werkzaamheid tot stand brengt, d.w.z. het doet erkennen.

Is het nu Jezus, die als Messias Gods koningschap doet erkennen, dan is daarmee uitgesloten de gedachte dat het zich langs evolutionistischen weg door in de menschheid aanwezige krachten zou kunnen ontwikkelen.

Volgens Gloege is ook uitgesloten, dat de mensch daaraan, op synergistische wijze, kan medewerken. Dit is wel juist, als wij het goed verstaan. Van het eschatologische Godsrijk geldt zonder voorbehoud, dat het plotseling zal

komen, „gelijk het bliksemlicht zijn schijnsel geeft van den eenen gezichtseinder tot den anderen" [1]). Ook het tegenwoordige koningschap Gods is als Gods wezen zelf boventijdelijk. Niet wij hebben het in onze macht, het te doen erkennen. Dat is Gods werk en Gods werk alleen. Toch ligt in het formulier tot bevestiging van de Dienaren des Goddelijken Woords een treffende waarheid uitgedrukt in de verzekering, dat God „door een bijzondere genade den dienst van menschen gebruiken wil", daar Hij „uit het verdorvene menschelijke geslacht eene gemeente roepen en vergaderen wil ten eeuwigen leven". Jezus zelf zegt Matth. 5 : 16, dat de geloovigen goede werken moeten doen, opdat God worde verheerlijkt door de menschen die ze zien. Het zou zeker onjuist zijn, dit synergisme te noemen, maar wij mogen niet voorbij zien, dat de geloovigen ten opzichte van het koninkrijk Gods een taak te vervullen hebben, al is het erkennen van Gods koningschap alleen toe te schrijven aan de werking van Gods Geest [2]).

Dit inzicht is van principieele beteekenis.

Allereerst volgt daaruit, dat het koninkrijk, het koningschap, de heerschappij Gods wel te onderscheiden is van de kerk. Het eerste is een dynamische werking, maar de kerk is een statische, wel omgrensde, aan historische ontwikkelingsnormen onderworpen grootheid, sedert den Pinksterdag in de zichtbaarheid getreden, dus zoowel in ruimte als in tijd begrensd en met menschelijke gebrekkigheid behept, al heeft zij haar aanzijn, haar bestaansrecht en haar blijvende beteekenis te danken aan de werking van God.

Daardoor is als onjuist afgewezen de Roomsch-Katholieke opvatting, als zou het koninkrijk Gods hetzelfde zijn als de kerk. De Roomsch-Katholieke geleerde Lagrange betoogt, dat men in de exegese niet mag afwijken van de

---

[1]) Luk. 17 : 24. [2]) Vergel. Gloege S. 258 f.

traditie die in de Roomsch-Katholieke kerk geldig is. En die traditie leert — Augustinus heeft het in zijn werk over het koninkrijk Gods uitvoerig uiteengezet —, dat het komende koninkrijk Gods, dat Jezus predikte, de komende kerk was. Men moet n.l. volgens Lagrange in het begrip „koninkrijk Gods' onderscheiden le règne de Dieu, de heerschappij, die met Jezus begonnen is, en le royaume de Dieu, het koninkrijk, dat toekomstig was en eerst na een geweldige catastrofe — dat was: de politieke ondergang van het Joodsche volk — in de Katholieke kerk zich heeft geopenbaard. Naar de opmerking van Frick is op deze wijze het koninkrijk Gods voor het Roomsch-Katholicisme tot een functie van het kerkbegrip geworden: alleen in en door de kerk met haar sacramenten en haar priesters kan de mensch tot Gods koninkrijk behooren. De kerk is hier een ruimer begrip dan Gods koninkrijk.

Hiertegen heeft het Protestantisme zich op grond van den bijbel met kracht verzet en heeft de kerk tot functie van het koninkrijk Gods gemaakt: dit is veel hooger en wijder begrip dan de kerk. Volgens Luther wordt het ten deele wel in de kerk verwerkelijkt, maar alleen als de gemeente der geloovigen, waarover Christus door Woord en Geest regeert. Het koninkrijk Gods kan ook buiten de kerk aanwezig zijn en het is slechts in zooverre in de kerk, als haar werkzaamheden werkelijk uit geloof en liefde voortkomen. De kerk is niet noodzakelijk heilsinstituut. Volgens Calvijn is het dit in nog geringer mate, waar hij de kerk beschouwt als de gemeente van de door God geroepenen om door Christelijke werkzaamheid de heiliging tot stand te brengen en alle terrein voor Gods eer te winnen. In beide gevallen is de kerk ondergeschikt aan het koningschap Gods.

Bij de Hervormers zien we het koningschap Gods zuiver bijbelsch opgevat en daarom als in aanvang aanwezig, en tegelijk ook sterk eschatologisch.

Onder invloed van het rationalisme is sedert het einde der zeventiende eeuw de opvatting omtrent het koninkrijk Gods hoe langer zoo meer gehumaniseerd. Het wordt meer statisch dan dynamisch reeds door Leibniz beschouwd als „het rijk van ware deugd en wijsheid, zoo ver mogelijk uitgebreid" [1]). Het eschatologisch moment werd daarbij geheel uitgeschakeld. Men beschouwde in de „verlichte" kringen algemeen de eschatologie van het Nieuwe Testament als zuiver Joodsch, voor den nieuwen tijd van geen beteekenis meer. De piëtisten, die de eschatologie juist naar voren brachten — men denke aan Bengel en zijn berekening van het duizendjarig rijk —, spraken gaarne van het Godsrijk, in tegenstelling met de formeele kerkelijkheid, als van het ware, individueele Christendom: de overwinning van de zonde en wereldschgezindheid in het menschenhart door oprechte bekeering. Tevens zagen zij in het Godsrijk een voortgaande geschiedenis der openbaring, die ten slotte tot het duizendjarig rijk zal voeren. Zoo krijgt het begrip ook een praktische wending: men begint te „werken" voor het koninkrijk Gods, of het te „bouwen", de zaak van Gods koninkrijk te bevorderen door inrichtingen der reddende liefde; inzonderheid de Zending wordt de „uitbreiding" van Gods koninkrijk.

De groote wijsgeer, die in de negentiende eeuw van toenemende beteekenis zou worden, Imm. Kant, gestorven 1804, ziet in het koninkrijk Gods het rijk der zedelijke doeleinden, die de mensch uit zedelijke vrijheid zoekt te verwerkelijken. Hier is het begrip geheel gemoraliseerd.

Het humaniseerende en moraliseerende zoowel als het piëtistische begrip van het Godsrijk vinden we in de negentiende eeuw verder uitgewerkt.

In ons land is het humaniseerende in den aanvang dier eeuw vooral te vinden bij prof. Van Heusde, van wien de Groninger richting het heeft overgenomen. Van Heusde leefde in het restauratie-tijdperk. Hij trachtte het volle mensch-zijn te ontwikkelen, door ons volk het ware, het goede en het schoone bij te brengen, dat zijn hoogste uiting vindt in het koninkrijk Gods. De geheele wereldgeschiedenis vertoont ons „de opvoeding des menschdoms door het wijs beleid der goddelijke Voorzienigheid", zoodat de geheele geschiedenis der menschheid wordt de verwerkelijking der humaniteit. Hier is invloed van Lessing duidelijk waarneembaar, en nog meer bij Hofstede de Groot, den woordvoerder der Gro-

---

1) F. R. Merkel. G. W. von Leibniz und die China-Mission, Leipzig 1920, S. 217.

ninger richting, die de Christelijke gemeente bestemd ziet, „om eindelijk alle aardbewoners met hemelschen zin te vervullen", waarmede het koninkrijk Gods voor goed is gevestigd. In welk opzicht de moderne theologie ook van de Groningers mocht verschillen, het humanisme is door haar nog consequenter doorgevoerd. Dit was voor Allard Pierson de aanleiding, om in 1865 zijn ambt van Waalsch predikant te Rotterdam neer te leggen: zijn ideaal was het verspreiden van de beginselen der humaniteit in den ruimsten zin van het woord, en hij meende dat de kerk hem daarbij in den weg stond. Vele modernen bestreden dit: de kerk moest hervormd worden, zóó dat zij met prijsgeving van alle supranaturalisme, de ware humaniteit zou aankweeken. Ethisch-modernen spraken het uit, dat de plicht God is. Anderen verklaarden, dat godsdienst is vereering van het ideaal, of liefde tot het ideaal en tot de menschen. Hier is het koninkrijk Gods geheel in „humaniteit" opgegaan [1]). Al het eschatologische is door de ontwikkelingsgedachte geabsorbeerd, en deze blijft binnen de horizontale lijnen van het hedendaagsche bestaan. We mogen evenwel niet vergeten, dat de oude modernen, zooals D. Ch. de la Saussaye dankbaar erkende, door die humaniseering ook het menschelijke in het beeld van Jezus weer erkend en op den voorgrond gesteld en daarmee aan de betere waardeering van zijn persoon een dienst bewezen hebben. Doch ook bij hen sloeg de slinger bedenkelijk door.

Supranaturalistisch en minder humaniseerend is de theologie van J. J. van Oosterzee, die met zijn „Christelijke Dogmatiek" op rechtsche kringen invloed oefende en daarin van de stelling uitging: „De dogmatische Theologie die haar roeping begrijpt, wil niets meer of minder zijn dan Rijkstheologie in al de kracht van het woord: God als Opperkoning, de mensch onderdaan, Christus stichter, de verlossing het heil, de heilsweg de grondwet, de kerk de kweekschool, de toekomst des Heeren de voltooiing van het Godsrijk" [2]). In deze theologie is de eschatologie niet geheel terzijde gelaten, maar het lag niet in den geest van dien tijd daarmee veel rekening te houden. Het accent werd geheel op de verhoudingen in dèze bedeeling gelegd. En de eschatologische verwachtingen van een D. Ch. de la Saussaye en een J. H. Gunning Jr. vonden weinig weerklank.

In Duitschland zien we eenerzijds de piëtistische opvattingen

---

[1]) Zie mijn studie over „De Moderne Richting". Nijmegen 1912. Blz. 64 v.v., 77 v.v., 52 nt. [2]) J. J. van Oosterzee. Christelijke Dogmatiek, 2e dr. Utrecht 1876. I bl. 96 v.v.

doorwerken, anderzijds het humaniseerende en moraliseerende, al was het niet zoo radikaal als in ons vaderland, de gedachte van het Godsrijk beheerschen. Zoo bij Alb. Ritschl, die de leer van het rijk Gods op den voorgrond bracht, maar daaronder verstond de gemeenschap van hen, die met elkander door het handelen uit liefde verbonden zijn, of nauwkeuriger: het Godsrijk is „het door God gewaarborgde hoogste goed der door Zijn openbaring in Christus gestichte gemeente", en tevens de geestelijke en zedelijke taak der in de Christelijke gemeente verzamelde menschheid, door de liefde tot stand te brengen. Hoewel in de gemeente aanwezig is het steeds onzichtbaar en voorwerp van geloof [1]). Het koninkrijk Gods is hier dus, èn als hoogste goed èn als taak, in dit leven door de liefde te verwerkelijken, al zal het blijven bestaan, ook wanneer de tegenwoordige voorwaarden van het geestelijke leven veranderd zullen zijn. In deze opvatting is de invloed van Kant — het koninkrijk Gods het rijk der zedelijke doeleinden — duidelijk merkbaar, en is al het eschatologische ter zijde gesteld.

Bij Von Harnack, den grooten leerling van Ritschl, vinden wij hetzelfde. In „Das Wesen des Christentums" betoogt hij, als hij over het koninkrijk Gods handelt, dat het altijd moeilijk is, bij een persoonlijkheid van grooten invloed te bepalen wat in zijn voorstellingen het nieuwe, bevruchtende element is, en wat hij eenvoudig van zijn voorgangers en van zijn omgeving heeft overgenomen, zonder dat het tot zijn werkzame voorstellingen is te rekenen. Bij Jezus meent Von Harnack het Vaderbegrip van God als het essentiëele te moeten nemen en de eschatologie als zuiver tijdelijk bepaald en van geen blijvende waarde; de opvatting ook van het rationalisme der achttiende eeuw.

De rationalistisch-humaniseerende theologie stond langs de verstandelijke lijn in verband met het oorspronkelijk Protestantisme.

In Amerika is een practicistische opvatting van het koninkrijk Gods ontstaan. Hierbij is in het oog te houden het weergaloos proces van kolonisatie, dat gedurende de laatste eeuw in Amerika heeft plaats gevonden. Steeds verder zijn de „pioniers" naar het verre Westen getrokken, en hebben in honderd jaren tijds onmetelijke gronden ontgonnen en in cultuur gebracht en tientallen groote industrie-centra gebouwd, waar vroeger slechts zwervende volksstammen woonden. Dit wonderbaar geslaagde werk heeft een gevoel

---

[1]) A. Ritschl, Unterricht in der christlichen Religion. Bonn 1903. S. 2-20.

van kracht en een optimisme doen ontstaan, dat ook in de godsdienstige opvattingen zich doet gelden, zoodat hier ontstond wat Frick noemt „een derde confessie": zij ziet in het koninkrijk Gods den toestand van de volmaakte maatschappij, en voor haar is het groote thema van de wereldgeschiedenis: „transformation of the world in the kingdom of God", dat eens, aan het einde der geschiedenis komt: de Amerikaansche „social gospel", het sociale evangelie.

Visser 't Hooft heeft nu nagegaan, uit welke theoretische overwegingen deze opvatting is ontstaan. De bijdrage van het Calvinisme is negatief. De wereld in genoemden zin te willen veranderen, kon eerst tot doel worden gesteld, toen het puriteinsche Calvinisme zijn greep op deze hervormers verloren had. Van sterk positieven invloed was daarentegen de „verlichting". Daaraan is toe te schrijven hun streven, om de godsdienstige voorstellingen te waardeeren naar hare moreele werking en bruikbaarheid: het moraliseerend element, dat steeds met verstandelijke opvatting van den godsdienst gepaard gaat. Vooral de deugd der liefdadigheid moet het groote geluk der menschheid bewerken. Veel minder sterk is de invloed van het methodisme. Dit heeft zich integendeel tegen de verstandelijke „verlichting" verzet door den eisch van bekeering op den voorgrond te stellen, maar het bestreed de Calvinistische praedestinatie-leer en verving de onbegrijpelijkheid van Gods raadsbesluit door de leer van de in menschelijken zin op te vatten liefde van God. Hierdoor werd de religieuse verhouding van God en mensch vermenschelijkt en daarmee de weg voor de „social gospel" geeffend. Doch de eigenlijke oorsprongen van dit sociale evangelie liggen in de moderne wetenschap. Allereerst is te wijzen op het liberale Jezusbeeld, dat in ruimen kring als de juiste, historische bedoeling van het Nieuwe Testament wordt gehuldigd. Daarmee wordt verbonden de evolutie-gedachte, dat de menschheid geleidelijk in zedelijk opzicht vooruit gaat. Terecht wijst Visser 't Hooft er op, dat het Godsbegrip blijkbaar geleidelijk gewijzigd is. De bijbelsche opvatting van God Schepper en de mensch schepsel en het geheele afstandsbesef, dat daarin ligt opgesloten, de erkenning van de zonde als opstand tegen God en gebrokenheid van het leven, is vervangen door het Stoïsche, immanente Godsbegrip, dat God opvat als „het hart van het heelal", waarbij de eenheid van God en mensch geleerd en de zonde als een onvolmaaktheid beschouwd wordt. De geleidelijke ontwikkeling zal ook de zonde overwinnen. Vooral opvoeding en onderwijs zullen dit bereiken: het is het optimistisch evolutionisme, ons zoo goed uit onze eigen oud-moderne

theologie der negentiende eeuw bekend. Het werkt thans in Amerika met de gegevens der nieuwere wetenschap. Volgens de sociologie zou men het sociale leven steeds meer wetenschappelijk kunnen corrigeeren. Zij is dus de beste hulp voor het verwerkelijken van een goede maatschappij. En nauw hiermee verbonden treedt de moderne psychologie op, die het menschelijk zieleleven bestudeert als product van de sociale omstandigheden, en op grond daarvan de opvoeding en de maatschappelijke instellingen controleert. Sociologie en psychologie nemen hierdoor hoe langer zoo meer de plaats in, die vroeger door de kerkelijke leiders werd bezet. En zoo is de „social gospel", in verband met de geschiedenis van het Amerikaansche volk, te verklaren uit een geestdriftig aanvaarden van de resultaten der nieuwe wetenschap.

Dit wordt met Jezus' onderwijs b.v. door McCown op de volgende wijze in verband gebracht: Jezus' opvatting van het koningschap Gods is zijn sociaal ideaal, dat te verklaren is uit de Messiaansche, beter nog apocalyptische verwachtingen; en deze zijn een onderdeel van een groot cultureel complex, waartoe psalmisten en profeten hebben bijgedragen, maar ook sociale denkers van Egypte en Babylon en Sumer en misschien niet het minst de moeilijk te omschrijven, maar hardnekkig volgehouden verlangens van de lijdende armen van het geheele Oosten. Dat sociale ideaal moet nog altoos verwezenlijkt worden. Maar het zal zeker gebeuren. De hoogere krachten zullen allengs de lagere overwinnen, zoodat toenemende civilisatie een nader komen is van het koninkrijk Gods.

Bij deze opvatting is de kerk het orgaan voor de rationaliseering van de nooden en raadsels van het bestaan, en dus consequent een functie van het koninkrijk Gods. Geen wonder, dat onder de stuwkracht van dit beginsel de kerken in Amerika een gemeenschappelijk program hebben opgesteld, om de sociale nooden te lenigen, en op de sociale vragen een antwoord te geven.

De vraag: wat is de inhoud van het „koninkrijk Gods"? blijkt dus wel zeer verschillend beantwoord te zijn geworden. De Roomsch-Katholieke opvatting stelt het gelijk met de Roomsch-Katholieke kerk. De Hervormers stelden het als de heerschappij Gods die van de kerk gebruik maakt, om de volle openbaring Gods voor te bereiden. De piëtisten zagen er het individueele Christendom van den oprecht bekeerde in, in tegenstelling met de formeele kerkelijkheid,

en een voortgaande openbaring, die ten slotte tot het duizendjarig rijk zal voeren; de rationalisten het rijk van ware deugd en wijsheid. Kant sprak van het rijk der zedelijke doeleinden; Ritschl van het hoogste goed en de taak der Christelijke gemeente, door de liefde te verwerkelijken; de moderne richting van de ware humaniteit; de Amerikaansche voorstanders van de social gospel van het sociale ideaal eener gelukkige maatschappij, den heilstaat dus. Het blijkt niet zoo eenvoudig te zijn, den inhoud van een bijbelsch begrip te omschrijven. Algemeen wijsgeerige en dogmatische opvattingen geven dikwijls den doorslag bij de omschrijving.

Wij zullen, om een juist antwoord te vinden, moeten uitgaan van een historisch onderzoek naar de beteekenis der woorden in Jezus' spraakgebruik. Maar daarmee komen wij er niet. Het is toch wel algemeen erkend, dat Jezus eschatologisch onderwijs heeft gegeven. Maar de een beschouwt dit als het Joodsch-tijdelijke en dus voor ons van geen waarde meer. De ander ziet daarin het een en het al van Jezus' bedoeling.

Het is tegen de rationalistisch-humaniseerende theologie der negentiende eeuw dat de tegenwoordige eschatologische richting het koninkrijk Gods alleen als iets toekomstigs verklaart. Het is een deel van de worsteling om aan het vlakverstandelijke van vroegere opvatting te ontkomen. Doch de eene eenzijdigheid wordt hier door de andere vervangen.

Bij de bepaling van den inhoud van het begrip „koninkrijk Gods" moeten wij met het toekomstige vollen ernst maken, maar daarmee het thans aanwezige niet voorbij zien. Het koninkrijk Gods is een dynamische werking in en door Christus, die de kerk tot orgaan gebruikt en die een crisis tengevolge heeft en niet een geleidelijke doordringing van alle verhoudingen beoogt [1]). Hierin ligt een afwijzing

[1]) Vergel. Matth. 10 : 34-38; Luk. 14 : 26 en andere plaatsen, Joh. 3 : 18 v.v., 3 : 36.

van de Amerikaansche richting, waarin zich zulk een welverzekerd optimisme uitspreekt. Het Godsrijk gelijk te stellen met het sociale ideaal is een krasse beperking en vervlakking van Jezus' prediking. De inhoud van het koninkrijk Gods is ten slotte Christus zelf. In hem openbaart zich Gods heerschappij, maar tevens is in hem werkzaam de dienende liefde.

Daarom mogen wij de sociale beteekenis van het evangelie ook niet o n d e r schatten. De gemeente toch is het lichaam van Christus. Voorzoover Christus reeds aanwezig is, moet zich dit openbaren in een betooning van geest en kracht. En daarvoor geeft de bergrede ons de hoofdgedachte aan.

De nadruk der prediking mag nimmer vallen op de „social gospel", maar moet liggen op de erkenning van Jezus als den Messias, in wien Gods koningschap zich openbaart en aan wien men zich onvoorwaardelijk heeft toe te vertrouwen. Maar dan is hij ook de norm voor het nieuwe leven, het leven met God. Het koningschap Gods in Christus mogen we niet alleen als een toekomstige openbaring met verlangen tegemoet zien — een meer Luthersch dan Gereformeerd quietisme —, maar het moet zich ook in de tegenwoordige verhoudingen openbaren. Dat is de beteekenis van de bergrede: zij geeft de beteekenis van Gods koningschap voor de tegenwoordige verhoudingen aan. In zoo verre heeft zij een diepgaande beteekenis voor de maatschappelijke vraagstukken. Daarop te wijzen is de verdienste van de Amerikanen, die den social gospel prediken, al zijn de beginselen waaruit zij tot hun prediking komen, meer de nieuwere sociologie, psychologie en paedagogie dan het evangelie zelf.

Wat de beteekenis van de bergrede voor de hedendaagsche cultuur dan is, wordt in een afzonderlijk hoofdstuk besproken.

Nog enkele Grondbegrippen der Bergrede

VI.

1. GOD ALS VADER.

Komt in de bergrede het begrip „koninkrijk der hemelen" ter aanduiding van Gods heerschappij herhaaldelijk voor, er is nog vaker sprake van God als Vader: niet minder dan zeventien keer.

In den regel is het: „Uw Vader die in de hemelen is". Zoo al dadelijk in 5 : 16, waar de goede werken van de Christusbelijders hun Vader die in de hemelen is, moeten verheerlijken. Zij moeten zich kinderen van dien Vader betoonen en volmaakt zijn als Hij [1]). Hij ziet in het verborgen en bij Hem is loon [2]). Hij geeft goede gaven dengenen die Hem bidden [3]).

In het gebed, dat Jezus zijn discipelen leert, wordt God aangesproken als „Onze Vader die in de hemelen zijt" [4]); volgens de beste handschriften in Luk. 11 : 2 alleen als „Vader". Ook in de bergrede komt de kortere uitdrukking „uw Vader" voor, als degene die weet wat gij van noode hebt, eer gij Hem bidt [5]), en die in het verborgene ziet; en die niet vergeeft, als ook wij niet vergeven [6]).

En eindelijk spreekt Jezus in 7 : 21 over het doen van den wil „m ij n s Vaders die in de hemelen is".

Als wij dit gebruik van den Vadernaam bij Mattheüs vergelijken met Markus, dan blijkt dat het hier veel minder vaak voorkomt. Dit wordt ten deele verklaard uit het

---

[1]) Matth. 5 : 45 en 48. [2]) 6 : 1, 4, 6, 18. [3]) 7 : 11. [4]) 6 : 9. [5]) 6 : 8. [6]) 6 : 15.

feit, dat Markus veel minder redevoeringen van Jezus mededeelt. Bij Johannes daarentegen vinden wij tachtig maal God zonder meer „de Vader” genoemd, wat er wel op wijst, dat Johannes het gebruik van het woord uitgebreid heeft. Voor onze beschouwing kunnen wij dit overigens laten rusten. Het is ook uit Lukas duidelijk, dat Jezus God bij voorkeur met den Vadernaam heeft aangeduid.

Dit is niet zonder belang ook voor het door ons reeds besproken begrip van „het koninkrijk Gods”. Want dezelfde God wien het koningschap toekomt, is de Vader. Zoo spreekt Jezus zelf ook van het koninkrijk des Vaders [1]). Daardoor wordt de groote afstand van den koning tot zijn onderdaan verzacht tot een meer innerlijke verhouding van liefde als van den vader tot het kind, al moeten we ook hierbij de gezagsverhouding, zooals die oudtijds sterker bestond dan in onze maatschappij, niet uit het oog verliezen. In elk geval wordt ook in deze verhouding het reeds nù aanwezige heil van de rechte verhouding tot God aangeduid.

Dat Jezus aan God den Vadernaam geeft, is op zich zelf niet iets bijzonders. Waarop alles aankomt is de inhoud die met dien naam verbonden wordt. De Grieken spraken ook reeds van Zeus als den Vader van goden en menschen, en de Germanen riepen hun oppergod als Alvader aan. Hieraan ligt de voor de hand liggende gedachte ten grondslag, dat Hij van alles de oorsprong of de maker is. Dat is nog maar een zeer uiterlijke verhouding.

Anders was het reeds in Oud-Israël. Daar werd Israëls God Vader genoemd als degene die een zedelijk recht op Zijn volk kon laten gelden, omdat Hij het geroepen en verlost had. Een voorbeeld hiervan levert Deut. 32 : 6:

---

[1]) Math. 26 : 29. En in Luk. 12 : 32: Het is uws Vaders welbehagen, u het koninkrijk te geven.

Wilt gij zóó den HEER vergelden, gij dwaas en onwijs volk! Is Hij niet uw Vader, die u gewon, die u aanzijn schonk en kracht?

Ook Jes. 63 : 15:

Want gij zijt onze Vader!
Immers Abraham kent ons niet,
Israël ziet naar ons niet om!
Gij, o HEER, zijt onze Vader,
onze verlosser van oudsher is uw naam.

Op grond daarvan kon Israël ook Gods Zoon, de eerstgeborene des HEEREN, worden genoemd [1]).

Hier is het volk als geheel genomen en in het Vaderbegrip ligt de verhouding van God tot het volk waarop Hij rechten kan laten gelden, omdat het als volk zijn aanzijn aan Hem te danken heeft. Wie tot het volk behoort, kan daarom ook een zoon Gods genaamd worden. Deze individueele gevolgtrekking vinden we in de latere Joodsche geschriften inderdaad gemaakt. In het boek van Jezus Sirach bidt de vrome: „Heere God, — Vader en Heer van mijn leven" [2]). In de Psalmen van Salomo wordt van den Messias gezegd, dat hij een heilig volk zal samenbrengen, dat hij met gerechtigheid regeert; en niemand mag bij hem wonen die boosheid bedrijft, „want hij kent hen, dat zij allen zonen van hun God zijn" [3]). En door de rabbi's aan het einde van de eerste eeuw onzer jaartelling wordt God ook wel aangesproken als „hemelsche Vader". In het groote Joodsche gebed wordt gezegd: „Verleen ons, onze Vader, kennis van U en inzicht en verstand uit Uwe tora...... Voer ons terug, o Vader, tot Uwe leer...... Vergeef ons, onze Vader, want wij hebben tegen U gezondigd......"

---

[1]) Exod. 4 : 22; Hos. 12 : 1. [2]) Jez. Sir. 23 : 1 en 4. [3]) Ps. Sal. 17 : 27. Er zijn verschillende uitspraken in Wijsheid van Salomo, Tobith, 3 Macc., Henoch, maar veel minder vaak dan in de evangeliën.

In de uitdrukkingswijze komt Jezus dus met zijn omgeving overeen en brengt hij niet iets nieuws, ook niet als hij het Vaderbegrip individualiseert, voor den enkelen mensch toepasselijk maakt. Toch is er wel degelijk verschil. Nieuw is het veelvuldig gebruik van den Vadernaam, veel vaker dan in de Joodsche theologie, zoodat het accent een ander is geworden: God is niet meer allereerst de Koning die ver weg is, maar de Vader die van nabij alle dingen weet. Nieuw is verder het gebruik niet voor den wetsgetrouwen Jood die tot het volk Israël behoort, nationalistisch, maar vrij van elke uiterlijke beperking voor den kring van hen die Christus toebehooren; en die kring staat voor allen open. God, de Vader, helpt de Zijnen uit allen nood, zorgt in elk opzicht, vergeeft de zonden, beloont de goede daad, doet de Zijnen deelen in Zijn heerschappij. Die liefde betoont Hij niet, omdat Hij de menschen schiep; ook niet, omdat Hij de zedelijke Beheerscher is der wereld; maar omdat en in zoover de menschen in zedelijke betrekking en afhankelijkheid tot Hem staan, door Jezus. In de gelijkenis van den verloren zoon vinden we dan — als derde verschil met de Joodsche theologie — uitgewerkt, hoe de vader het kind dat berouwvol terugkeert, volkomen genade bewijst, waar de oudere broeder — beeld van de Farizeën — recht wil laten gelden. Dit is een toepassing van het Vaderbegrip, die wij in de Joodsche literatuur nergens aantreffen. Het is hier niet meer een verhouding van recht, op grond van de verlossing van het volk, en van gezag, maar van onverdiende liefde.

Opmerkelijk is het, dat de liefde van God door Jezus zelf nooit met het woord „liefde" wordt genoemd. Zij ligt opgesloten in het begrip Vader; zij wordt door Jezus gepredikt; zij wordt door hem getoond.

Opmerkelijk is ook, dat Jezus zich onderscheidt van de geloovigen, die men kinderen des Vaders kan noemen, door nooit zich bij zijn hoorders in te sluiten en van „o n z e

Vader", maar door steeds òf van u w Vader òf van m ij n Vader te spreken[1]). Hij toont daarmee een eigen plaats ten opzichte van God in te nemen, in overeenstemming met woorden als: meer dan de tempel, meer dan Jona, meer dan Salomo is hier. Hij is Gods Zoon in geheel eenigen zin[2]). Daardoor heeft hij recht, God als den Vader te verkondigen en den mensch tot den Vader te brengen.

Zoo spreekt ook in zijn Vaderbegrip zijn Messiasbewustzijn, zijn middelaarschap.

2. LIEFDE

Aan het Vaderbegrip sluit zich aan de opwekking God lief te hebben met het gansche hart, wat evenmin als Gods Vaderschap alleen op den eindtijd betrekking kan hebben. Wij vinden die opwekking evenwel niet in de bergrede. Zooals vroeger is uiteengezet geeft de bergrede den wandel — de halacha — van de Christusgeloovigen aan[3]). De verhouding tot God is hier niet opzettelijk behandeld. Daarentegen komt zeer nadrukkelijk de liefde tot den naaste ter sprake. In den gulden regel heet het[4]):

> Alles dan wat gij zoudt willen dat ù de menschen doen,
> doet ook gij hun desgelijks;
> want dat is de wet en de profeten.

En deze regel vindt zijn scherpste toepassing in het woord[5]):

> Gij hebt gehoord, dat er gezegd is:
> uwen naaste zult gij liefhebben en uwen vijand zult gij haten.
> Maar ík zeg u:
> hebt uwe vijanden lief en bidt voor hen die u vervolgen.

---

[1]) Aan het „Onze Vader" van Matth. 6 : 9 gaat vooraf: Maar *gij*, wanneer gij bidt...... [2]) Matth. 11 : 27; 21 : 37; 3 : 17; 16 : 16; 17 : 5; 17 : 25; 26 : 63. [3]) Zie boven, blz. 38. [4]) Matth. 7 : 12. [5]) Matth. 5 : 43 v.v.

Bij de uitlegging van de bergrede zullen we uitvoerig hierop ingaan. Het is nu alleen te doen om het algemeene begrip „liefde".

Terecht wijst Moffatt er op dat dit begrip een nauwgezette overweging verdient, omdat men er zooveel mee verbindt, dat met de bedoeling van Christus niets te maken heeft.

Wat wordt er al niet onder „liefde" verstaan? In het dagelijksch leven vinden we uitdrukkingen als „de liefde in de natuur", waaraan Bölsche een boek wijdde: de geslachtelijke aantrekking der seksen; of „vrije liefde", waarmee een ongeregelde huwelijksverhouding wordt bedoeld. Ook zwakke toegeeflijkheid van de ouders, een verhouding die in bloedverwantschap rust, draagt den naam liefde Of het is een sympathie die de een voor den ander voelt. Aan dat alles moet geen oogenblik gedacht worden, als wij in Jezus' onderwijs van liefde hooren gewagen.

Ook moeten wij liefde niet gelijk stellen met medelijden. Schopenhauer, de wijsgeer die voor het eerst in het Westen met de Boeddhistische levensleer ernst heeft gemaakt en haar in zijn stelsel verwerkte, stelde voor zijn zedeleer als grondbeginsel, in tegenstelling met de Kantiaansche „waardigheid van den mensch": „bij ieder mensch, met wien men in aanraking komt passe men niet een objectieve beoordeeling van hem toe naar waarde en waardigheid...... maar men vatte alleen zijn lijden, zijn nood, zijn angst, zijn smarten in het oog: dan zal men zich steeds met hem verwant gevoelen, met hem sympathiseeren en dat medelijden met hem ondervinden, dat alleen de „liefde" is, waartoe het evangelie oproept". Hiermee staat in verband zijn stelling, dat het naaste en onmiddellijke doel van ons leven het lijden is, want de wereld is vol smart en die smart kan niet doelloos of zuiver toevallig zijn. De rechte maatstaf voor

de beoordeeling van ieder mensch is deze, dat hij eigenlijk een wezen is, dat in het geheel niet moest bestaan, maar voor zijn bestaan boet door veelvormig lijden en dood. Als wij den mensch zóó zien, dan komen we tot de ware deugd van het medelijden, dat toegeeflijk is voor alle dwaasheid, gebrek en misdaad, bedenkende dat het onze eigen dwaasheden, gebreken en misdaden zijn [1]). Het door Schopenhauer aanbevolen medelijden is dus in het Boeddhistisch pessimisme gegrond, waarvolgens het leven zelf lijden is; en het leidt niet tot eenige activiteit om den naaste te brengen waar hij moet zijn, maar het leidt alleen tot een alles begrijpen en daarom alles vergeven. Het is een gevaarlijke misvatting dit gelijk te stellen met „de liefde, waartoe het evangelie oproept". En als Nietzsche tegen de Christelijke liefde, als medelijden opgevat, met allerlei argumenten te keer gaat, dan bestrijdt hij niet de liefde, zooals zij in Jezus' onderwijs bedoeld wordt.

Hier is liefde steeds gegrond in het Oude Testament, en dit oordeelt niet pessimistisch over het leven, maar optimistisch: het is een goede gave van God. Wanneer er zooveel lijden is, dan ligt het daaraan, dat de band met God verbroken is. Als deze weer hersteld is, is het leven weer een vreugde. Er is daarom alle aanleiding tot de stelling van Grimm: niet het mede-lijden, maar de medevreugde is kenmerkend voor het Christendom.

Jezus' prediking der liefde is gegrond in het Oude Testament. En daarom is er ook steeds een godsdienstige zijde aan en altijd iets van de erkenning van de persoonlijkheid Gods en die des menschen. Dit laatste, erkenning van iemands persoonlijkheid,vindt zijn uitdrukking in het recht, in de erkenning en eerbiediging van de grenzen van ieders belangen en rechten. Daarvan moeten we uitgaan, om te verstaan wat bij Jezus liefde is.

---

[1]) Schopenhauer. Parerga und Paralipomena II S. 176 f.; 266 (in Sämmtliche Werke V Berlin).

Eerst het godsdienstige. De liefde tot den naaste is gegrond in Gods liefde tot ons. De liefde van God wordt geopenbaard niet in Zijn wezen maar in Zijn doen, in Zijn houding en werkzaamheid ten opzichte van den mensch; zij wordt geopenbaard in wat Hij in en voor de menschheid tot stand bracht; zij wordt geopenbaard in Jezus Christus. Door en in Hem wil God de persoonlijkheid van den mensch niet alleen eerbiedigen, maar, daar de mensch zelf de mogelijkheid daartoe verdierf, tot haar recht brengen. Dat doet Hij ons, maar dat wil Hij ook onzen naaste doen. Voor de bergrede behoeven wij deze gedachte niet verder uit te werken. Maar wij hebben haar als uitgangspunt noodig, omdat daarin gegrond is het feit, dat onze naaste, ook al is hij onze vijand, bestaansrecht heeft als voorwerp van Gods liefde, niet minder dan wij zelf. Als God nu dat bestaansrecht erkent en Zijn zon doet opgaan over boozen en goeden en den regen laat vallen over rechtvaardigen en onrechtvaardigen, dan heeft de mensch niet het recht den naaste te haten, d.i. in beginsel uit den weg te ruimen, maar moet ook hij hem „liefhebben", dat is: in de eerste plaats zijn bestaansrecht erkennen, vervolgens zijn belangen ontzien en ten slotte — dan is het eerst liefde — die belangen tot hun recht laten komen en de belemmeringen daarvoor uit den weg ruimen .

In een fijngevoeld boekje „Van en over liefde" [1]) heeft Margaretha Meyboom voor allerlei verhoudingen de stelling trachten toe te lichten, dat alleen dan de genegenheid voor anderen goed en zuiver is, wanneer men zelf daardoor beter en sterker wordt, minder kleingeestig, minder egoïst; wanneer het verantwoordelijkheidsgevoel en de werkkracht daardoor groeien, het innerlijk leven daardoor rijker en het hart ruimer wordt. „Hoe minder egoïst onze liefde wordt, hoe meer menschen ze kan omvatten, hoe meer we de

---

1) A. W. J. Becht, Amsterdam (1923 en later).

heerlijkheid van het leven zien en voelen." Daarbij legt ze er den vollen nadruk op, dat men ieders persoonlijkheid moet trachten te verstaan en tot haar recht laten komen. Alleen wie van de menschen houdt, zal probeeren ze te begrijpen, en dan eerst kan hij werkelijk wat voor hen zijn. In haar betoog gaat zij uit van de natuurlijke genegenheid, voor een groot deel ook van de sexueele aandriften. Deze moeten gesublimeerd worden tot een toewijden en dienen, waarbij het egoïsme overwonnen wordt. „Leer haar zich zelf vergeten. Als je dat lukt, doe je een goed werk." Het is een sterk moraliseerend, niet altijd even krachtig en toch telkens ontdekkend boekje.

Eén ding treft daarbij bijzonder: dat het godsdienstig motief zoo goed als niet ter sprake komt. Wat hier als ideaal gesteld wordt, is inderdaad het ideaal der christelijke liefde, maar de wortel ontbreekt, waaruit deze plant haar kracht en haar stevigheid moet hebben; en het overwinnen van het egoïsme, zeg van de zondige neigingen, wordt hier als een peuleschilletje beschouwd.

Het christelijk begrip van liefde gaat uit van het bestaansrecht van den naaste, maar als deze naaste ons antipathiek is of zelfs onze vijand, of als onze zelfzuchtige neigingen al te krachtig blijken te zijn, om voor een moraliseerend betoog uit den weg te gaan, dan moet er een zeer krachtig motief zijn, dat ons de antipathie en de vijandschap doet overwinnen of onze zelfzucht er onder brengt. En dat motief ligt in de erkenning van Gods onverdiende liefde tot ons: omdat God ons met al onze zonden en gebreken lief heeft, hebben wij Hem lief; en deze liefde is de kracht, om ook anderen tot hun recht te brengen, al zijn die anderen ons antipathiek.

Zoo is de christelijke liefde een reflexieve wilsbepaling van den krachtigen mensch, die neiging en opwelling, afkeer en antipathie, maar ook genegenheid en natuurlijke toegeeflijkheid beheerscht en alleen vraagt: hoe wil God,

dat ik mij tegenover dezen naaste gedraag, om zijn belangen tot hun recht te laten komen, al is hij mijn vijand of al is het mijn eenig kind? Soms kan ter wille van dien naaste schijnbare hardheid of een zich terugtrekken het meest wenschelijke zijn.

Dit persoonlijke moet ook kenmerken de verhouding tot God, die met „liefde" wordt aangeduid. De allegorische uitlegging van het Hooglied heeft hier veel kwaad gedaan en heeft ook in het Christendom, gedurende de Middeleeuwen en bij de piëtisten, een zekere weekelijkheid en sentimentaliteit in het begrip „liefde" gebracht, die aan Jezus vreemd is. Dit is het „aesthetisch" element in de godsdienstige liefde, dat leidt tot het „genieten" van God, tot de liefde*vreugde*, een ander type van godsdienst dan de liefde*dienst*. Jezus heeft zonder twijfel oog gehad voor de schoonheid Gods, maar bij hem is de liefde*dienst* het alles beheerschende. Ook de verstandelijke opvatting der wijsbegeerte, die b.v. Spinoza deed spreken van de „verstandelijke liefde tot God" in den zin van het aan vreugde en smart rijke inzicht in de Waarheid van het Alwezen, doet het woord „liefde" gebruiken in niet-Christelijken zin.

Wanneer wij ons bewegen in de bijbelsche sfeer van het koningschap Gods en van Zijn Vaderschap, dan blijft alle weekelijkheid en sentimentaliteit, ook alle „vereeniging" met het wezen Gods ver. Doch ook wijsgeerig inzicht blijft ver beneden den norm, zóó ver als het onpersoonlijke blijft beneden het persoonlijke.

Wij kunnen de stelling van Dr H. T. de Graaf grootendeels tot de onze maken: De godsdienstige liefde is niet onder de affekten te rekenen noch onder het wilsproces, maar zij is een betrekking van subjekt en objekt, die alle zielsprocessen in beweging kan brengen, en waarvan de hoofdzaak is een waardetoekenning van blijvenden aard [1].

[1]) Dr. H. T. de Graaf. De Godsdienst in het licht der zielkunde. Huis ter Heide 1928. Bl. 95 v.

De hoofdzaak wordt hier echter, als wij Jezus tot maatstaf nemen, te intellectualistisch als waardetoekenning omschreven. Bij hem is de hoofdzaak gehoorzaamheid, dienen, doen. Daardoor wordt het begrijpelijk, dat bij hem, en ook elders in het Nieuwe Testament, voor de rechte verhouding tot God nog een geheel ander woord dan liefde gebruikelijk is, namelijk het woord „gerechtigheid".

3. GERECHTIGHEID

In de bergrede komt het woord „gerechtigheid" herhaaldelijk voor. Zoo lezen we van hongeren en dorsten naar de gerechtigheid, van een vervolgd worden om der gerechtigheid wil, van een gerechtigheid die overvloediger moet zijn dan die der Schriftgeleerden en Farizeeën, volgens de nieuwe uitgaven in 6 : 1 van een doen der gerechtigheid, en eindelijk van een zoeken der gerechtigheid van Gods koningschap [1]).

Dat is niet minder dan vijf maal in de bergrede, terwijl het woord bij Mattheüs verder nog slechts twee keer voorkomt [2]); bij Markus in het geheel niet; bij Lukas alleen in den lofzang van Zacharias [3]) en niet in de parallelle plaatsen van de bergrede; bij Johannes alleen in 16 : 8 en 10 [4]). Het veelvuldig gebruik in de bergrede is dus wel opvallend.

W e i n e l meent, dat het ontbreken bij de andere evangelisten — op een enkele uitzondering na — een bewijs is, dat Mattheüs het woord heeft gebruikt, om Jezus' bedoeling samen te vatten, maar dat Jezus zelf het niet heeft gebruikt. Dan zouden verschillende treffende gezegden niet van Jezus zelf maar van Mattheüs afkomstig zijn? Er is

---

[1]) Matth. 5 : 6, 10, 20; 6 : 1, 33. [2]) „Alle gerechtigheid vervullen" in 3 : 15; en van Johannes den Dooper, dat hij kwam „in den weg der gerechtigheid", 21 : 32. [3]) Luk. 1 : 75: „dat wij hem zouden dienen . . . in heiligheid en gerechtigheid". [4]) De parakleet — raadsman, trooster — zal de wereld tot een andere overtuiging brengen aangaande zonde en *gerechtigheid* en oordeel.

een aannemelijker verklaring, namelijk dat het een echt Israëlietisch woord is, dat voor de niet-Joden een geheel anderen inhoud heeft en daarom, ofschoon wel door Jezus zelf gebruikt, door Markus, Lukas en Johannes, die in Hellenistische omgeving schreven, opzettelijk vermeden is.

Het is een begrip dat ook voor ons nog steeds omschrijving behoeft. We moeten, om dit woord te benaderen, alweer beginnen met te verstaan, dat Jezus' onderwijs godsdienstig is, d.w.z. dat het betrekking heeft op de verhouding tot den persoonlijken, heiligen God en dat hij geen wijsbegeerte en geen zedeleer onderwijst. In de tweede plaats moet het ons duidlijk zijn, dat Jezus Israëliet is en bij het Oude Testament leeft.

Gerechtigheid is daarom in zijn mond heel iets anders dan de Platonische hoofddeugd, die we als burgerlijke rechtschapenheid zouden kunnen omschrijven — een van de vier Platonische hoofddeugden: wijsheid, dapperheid, bezonnenheiid en „rechtvaardigheid" —. Het is ook heel iets anders dan ons zedelijk begrip van rechtvaardigheid, waarbij men de grenzen van ieders recht en belang nauwgezet in acht neemt en aan ieder het zijne geeft. We zouden het veeleer kort kunnen omschrijven als: de rechte verhouding tot God. Dat past volkomen, waar er sprake is van een hongeren en dorsten naar de gerechtigheid, van een vervolgd worden om der gerechtigheid wil, van een zoeken naar de gerechtigheid.

Het is hierbij, dat Paulus zich aansluit, hoewel hij overigens het begrip geheel juridisch van Gods zijde gezien uitwerkt: God, de hemelrechter, verklaart den mensch die zich geheel aan den Messias heeft toevertrouwd — die door het geloof met Christus verbonden is —, voor „rechtvaardig" en rekent hem de zonden niet toe: ziet hem aan als een deel van Christus, als een lid van diens lichaam. Zulk een mensch staat door het genadebetoon van God tot Hem

in de rechte verhouding, bezit de „gerechtigheid", die Christus bezit, zoodat ook Christus kan gepredikt worden als „onze gerechtigheid" [1]).

Ook in Matth. 5 : 10 en 11 vinden we Christus en gerechtigheid als omwisselbare synonieme begrippen gebruikt. Toch komt in de bergrede het woord in een gewijzigde beteekenis voor, met een bij Paulus niet te vinden en ook niet te verwachten nuanceering, waar er sprake is van een vervullen der gerechtigheid, een overvloediger gerechtigheid, een doen van gerechtigheid. Daar ziet het op wat de rechte verhouding tot God voor den mensch meebrengt: in het Oude Testament was dat dikwijls wetsvervulling; hier in de bergrede kunnen we de omschrijving van Fridrichsen wel gebruiken: het geheel van wat de door God geëischte houding uitmaakt, zoodat het ongeveer gelijk is aan „Christelijk geloof en leven". Uit Matth. 6 : 1, de inleiding van de voorschriften omtrent aalmoes, gebed en vasten, leidt Fridrichsen dan af, dat deze drie handelingen dus oorspronkelijk den inhoud van het Christelijk geloof en leven hebben uitgemaakt. Doch deze gevolgtrekking, die op een geheel andere beschouwing van het Mattheüs-evangelie rust, maakt dit deel der bergrede al te zeer los van de historische tegenstelling tot de Farizeeën. Bij dezen was aalmoes, gebed en vasten een belangrijk deel der „gerechtigheid". De hoogere gerechtigheid, die Jezus brengt, sluit zich in de toelichting daarop bij de Farizeesche gebruiken aan. Toen, reeds aan het einde der eerste eeuw, de bergrede als „nieuwe wet" ging gelden, werden die drie handelingen mede de inhoud van het Christelijk geloof en leven.

Wij kunnen na dit alles zeggen: de in de bergrede bedoelde gerechtigheid is de rechte verhouding tot God en wat daarvan in het leven zich openbaart.

Dit laatste — de openbaring daarvan in het leven —

---

[1]) 1 Kor. 1 : 30.

moet met eenigen nadruk er bij worden gevoegd. Wanneer ergens gezegd wordt: het wezen der gerechtigheid bestaat niet in uiterlijke werken, maar alleen in het loutere hart [1]), dan is in deze gezindheidsopvatting stellig Jezus' bedoeling miskend. Het is een telkens terugkeerende meening — rabbi Akiba betoogde het in den aanvang der tweede eeuw reeds voor de Joodsche zedeleer —, dat wij aan Gods eischen nooit kunnen voldoen en dat Hij daarom genoegen neemt met onze goede gezindheid. Hiermee wordt aan Gods heiligheid afbreuk gedaan door een compromis te sluiten met onze zonde. Door die opvatting worden ook aan de bergrede de tanden uitgebroken. Het is het slap moraliseerende van velen in de negentiende eeuw. Doch de bergrede geeft daarvoor geen aanleiding: het gaat hier niet om de gezindheid of om het loutere hart alleen, maar het gaat hier om de daad die alleen aan Gods wil beantwoordt, wanneer zij alleen met Hem rekening houdt in volstrekten zin. Jezus predikt hier geen gezindheidsmoraal, maar hij verkondigt de absoluutheid van God. Daaraan moet de houding van den mensch beantwoorden; dat is de inhoud van de gerechtigheid.

Het ligt voor de hand, dat zij die Jezus' prediking alleen gericht doen zijn op het spoedig aanbrekende wereldeinde en wereldgericht — de z.g. eschatologische beschouwing —, den inhoud van het door Jezus gepredikte geloof en leven, den inhoud dus van de „gerechtigheid", geheel eschatologisch zien. Zoo Joh. Weiss, die de door Jezus gepredikte gerechtigheid omschrijft als: scheiding van

[1]) Zoo o.a. Feine in 1885. Het was zijn eerste theologische publicatie, sterk onder invloed van Lipsius en door B. Weisz buitengewoon ongunstig beoordeeld. Zie P. Feine in Selbstdarstellung, Leipzig 1929 S. 5. De theologische opvattingen van Feine zijn in deze vijf en veertig jaren zeer gewijzigd: hij kwam „aan de hand eener vrouw" tot ander inzicht.

deze wereld om zich voor te bereiden voor de toekomende. De gerechtigheid zou dan ascetisme en de Roomsch-Katholieke opvatting zou de juiste zijn.

Daar wij in het vervolg meermalen op de kwestie van ascetisme terug moeten komen, is het goed, daarop nader in te gaan. Zoodra wij naar een omschrijving zoeken, blijkt een niet gering verschil van opvatting te bestaan. Wij geven er enkele volgens den Benedictijner Cuthbert Butler[2]). Zelf omschrijft hij ascetisme als de poging om uitdrukking te geven aan het verlangen naar een steeds toenemende reiniging van de ziel en een boetedoening voor zonde door onthouding en zelfverloochening in geoorloofde dingen. Zöckler spreekt van een zedelijke oefening van innerlijken aard — innerlijk gebed, zelfonderzoek en dergelijke — en van uiterlijken aard — zelfdooding door vasten, vrijwillige armoede, geslachtelijke onthouding enz. —. Clarke omschrijft ascetisme als ernstige tucht over zichzelf ondernomen voor godsdienstige doeleinden en uitgeoefend zoowel ten opzichte van de natuurlijke begeerten van het lichaam als van de verstrooiïngen der wereld. Hannay: Ascetisme is de weigering eenig compromis te sluiten met de wegen van de wereld, zelfs met wegen die zonder bezoedeling van daadwerkelijke zonde zijn. Dit laatste is misschien de ruimste omschrijving. En daaraan willen wij ons aansluiten, door ascese te omschrijven als een zich onttrekken aan het „natuurlijke" leven, om zoo door zedelijke oefening het geestelijk leven te bevorderen en tot een hoogeren trap van heiligheid op te voeren. Met deze levensbeschouwing hangt in den diepsten grond samen een tegenstelling van stof en geest, die Grieksch, maar niet bijbelsch is. Zij beschouwt de „volmaaktheid" als een overwinning over het stoffelijk, natuurlijk, zinnelijk leven, en deze volmaaktheid zou te bereiken zijn door niet alleen de

---

[1]) Benedictine Monachism. Sec. ed. 1924 P. 35 s.s.

Geboden maar ook de Raadgevingen van het evangelie op te volgen. Op dit laatste punt komen wij terug. Hier gaat het om de vraag, of de Bergrede, zooals Butler zegt, in hooge mate ascetisch is. Dit nu is in dezen zin beslist te ontkennen. Niet alleen dat de opvatting van volmaakt te zijn — Matth. 5 : 48 en 19 : 21 — onjuist is en de onderscheiding van Geboden en Raadgevingen daarom ook. Maar de Bergrede kent geen tegenstelling van het geestelijk en het natuurlijk leven, maar alleen een tegenstelling van den wil Gods en de zonde der menschen. Alleen voor zoover er sprake kan zijn van zonde, wordt onthouding ook van het overigens geoorloofde of nuttige bevolen. En dit valt buiten het begrip van ascetisme als zedelijke „oefening".

Er is ook een ander gebruik van het woord ascese, zooals Seeberg in Herzog's Realencyklopädie laat uitkomen. Volgens de Protestantsche opvatting, zegt hij, is ascese de vorming der natuurlijke krachten tot organen van het nieuwe zedelijke leven van den Christen. Zij is niet door de wet geboden, maar een vrije daad, wat vaste vormen, voorschriften en gewoonten niet uitsluit. De vormen zijn individueel en hangen van de algemeene opvattingen des tijds af. Nooit kunnen zij een zedelijke verdienste vormen. Vooral de mannen van de nadere reformatie in ons land, als de Teellincks, Lodenstein e.a., hebben haar betracht. Dit is een zoo ruime opvatting van ascese, dat elke Christelijke deugdbetrachting en elke daad van zelfverloochening daaronder te brengen zou zijn. In dien zin spreekt het wel vanzelf, dat de bergrede in hooge mate ascetisch is! Maar zoo vatten toch Joh. Weisz en Alb. Schweitzer het niet op, als zij zeggen, dat de bergrede leert zich van deze wereld, d.i. dan toch het natuurlijke leven, te scheiden, om de toekomende wereld voor te bereiden. Dat de bergrede in dezen zin ascese zou leeren, is beslist onjuist. Hun motiveering is trouwens ook eigenaardig, n.l. dat het spoedig te verwachten wereldeinde Jezus er toe bracht, de zijnen

te leeren zich van het natuurlijke leven te onthouden.

Hiertegen merkt Spencer zeer terecht op, dat hiermee belangrijke elementen van de bergrede buiten koers worden gesteld en een nauw gelegd verband verbroken. Wanneer, om iets te noemen, de liefde tot den vijand alleen bedoeld is als een houding ter wille van het naderend wereldeinde, hoe is het dan te denken, dat die houding wordt aanbevolen met een verwijzing niet naar het naderend wereldeinde maar naar de goedheid van God, die Zijne zon doet opgaan over boozen en goeden — een volstrekt niet-eschatologisch motief? Of een ander voorbeeld: wanneer het niet-vergaderen van schatten op aarde ascetisch is bedoeld met het oog op het naderend wereldeinde, hoe kan dat dan worden aanbevolen met een verwijzing niet naar dat wereldeinde, maar naar de voorzienigheid van God, die voor de bloemen des velds en voor de vogelen des hemels zorg draagt — een volstrekt niet-eschatologisch motief?

Ook Windisch maakt soortgelijke opmerkingen. Hij maakt een schifting tusschen de uitspraken van de bergrede. Er zijn er die stellig niet en die stellig wèl eschatologisch zijn, en daartusschen een aantal problematisch. Stellig niet eschatologisch acht hij de woorden over zout en licht, de offerspreuk, de geestelijke echtbreuk, het verbod van echtscheiding, van eedzweren, van wraak, het gebod van vijandliefde, de spreuk over het goede en het slechte oog, over het dienen van twee heeren, over splinter en balk, de verzekering van gebedsverhooring en den gulden regel. Dat is dus een belangrijk deel der bergrede. Werkelijk eschatologisch noemt hij de zaligsprekingen, het woord over den geringste en den groote in het koninkrijk der hemelen, het strafbaar zijn door het helsche vuur, het Onze Vader, het verzamelen van schatten, de spreuk over het niet richten van anderen, over de twee wegen, de waarschuwing voor het eindgericht en de slotgelijkenissen. Hiervan zou ik willen uitzonderen: de zaligsprekingen als op het heden en op de toekomst beide betrekking hebbende; het Onze Vader om dezelfde reden; het verzamelen van schatten, omdat dit geheel anders gemotiveerd wordt dan door het uitzicht op het komende wereldeinde. Van wat dan nog overblijft is de motiveering soms wel eschatologisch, maar wat daar voorgeschreven wordt — niet schelden, zich niet door

zinnelijkheid laten vervoeren, niet richten over anderen — toch te allen tijde in toepassing te brengen. Zoo blijft er heel weinig van eschatologische ethiek over.

Het komt mij voor, dat Kirn volkomen gelijk heeft, wanneer hij zegt: iets na te laten, omdat men nog maar korten tijd te leven heeft, is een zeer oppervlakkige motiveering, zoo oppervlakkig dat wij haar van Jezus moeilijk hebben te verwachten. Iets is goed of niet goed. Het goede is voor Jezus de wil van God en anders niet. Niet de tijdsduur is maatstaf voor de waarde, maar de absoluutheid van Gods heilig wezen. Daarom zegt ook Troeltsch terecht, dat de eischen niet uit de verwachting van het aanstaande wereldeinde mogen worden afgeleid.

Bij zijn onderzoek naar de verhouding van eschatologie en ethiek in de synoptische evangeliën is ook Sevenster tot het besluit gekomen, dat de eschatologie daarin geen alles beheerschende rol vervult. Hij betoogt uitvoerig, dat Schweitzer's consequent-eschatologische opvatting onhoudbaar is. Zij is verbonden met een te groot vertrouwen op de historische omlijsting van de daden en woorden van Jezus. Nader onderzoek heeft wel duidelijk gemaakt, dat wij niet aan eenig chronologisch verband hebben te denken: de evangelisten geven ons een beeld, niet een leven of een biografie van Jezus. Bovendien is Schweitzer dikwijls willekeurig in zijn uitlegging. Uitvoerig toont Sevenster vervolgens aan, dat Jezus' zedeleer met het begrip „interims-ethiek" volstrekt niet getypeerd wordt, al zijn er wel enkele uitspraken die daartoe gebracht kunnen worden. Het is uit het geheele onderwijs van Jezus duidelijk, dat hij aan de apocalyptische verwachtingen van zijn tijd aansluiting zoekt. Dat evenwel de radicale eischen uit de verwachting van het spoedig wereldeinde af te leiden zijn, neemt ook Sevenster niet aan. Hij brengt de absolute eischen in verband met den eisch van volstrekte gehoorzaamheid aan God, maar toch meent hij, — en daarin is hij het blijkbaar eens met Troeltsch en met Scott — dat de eschatologische verwachting sterk de waardeloosheid der aardsche dingen heeft geaccentueerd. Hoe sterk dit accent is geweest, kunnen we buiten bespreking laten. Ik acht het, om boven reeds genoemde reden, niet zeer sterk.

De absolute eisch van volstrekte gehoorzaamheid blijft het motief en behoudt zijn kracht met of zonder eschatologisch accent. Hierop moeten wij bij Jezus' onderwijs allen nadruk leggen: de Farizeën meenden als een bijna gelijk-

berechtigde partij naast God te staan. Deze waan wordt door Jezus' radikale eischen tegen den grond geslagen. Hij stelt God zelf tegenover de armelijke synergistische pogingen van den mensch.

De prediking van ascetisme, gegrond in de volstrekte tegenstelling van deze tegenwoordige en de toekomende wereld, is bovendien zoo anti-Israëlietisch, dat wij daarmee Jezus geheel losmaken van zijn omgeving; ook een argument voor de onhoudbaarheid der zuiver-eschatologische zienswijze. Voor den Israëliet is de aarde en het natuurlijk leven als schepping van den heiligen God in zich zelf goed. De aarde is des Heeren met al wat zij bevat. God zorgt voor mensch en plant en dier. Iets anders heeft Jezus, ook in de bergrede, niet geleerd. Maar de God aan Wien alles toebehoort, heeft ook recht op een volstrekte gehoorzaamheid. Dit wordt door Jezus consequent doorgevoerd. Troeltsch en anderen hebben dit de radicaliseering van de Godsgedachte genoemd, ook in de genade en de zondenvergeving, en daarin zou de radicale verscherping der zedelijke eischen bij Jezus liggen. De uitdrukking „radicaliseering van de Godsgedachte" is te vlak, te verstandelijk. Jezus brengt en predikt de absoluutheid Gods, die in de moraal en de gevallenleer der schriftgeleerden verloren was gegaan. Om nu God volstrekt te kunnen dienen, moet de mensch geheel onafhankelijk zijn van de heerschappij van zijn lusten en begeerten; moet hij vrij zijn van de gehechtheid aan en de zorg voor het aardsche goed; moet hij ook geheel onafhankelijk zijn van het oordeel der menschen. Dat is de ware „gerechtigheid". Wanneer men zou willen opmerken, dat die alleen door ascese in den zin van oefening te bereiken is, dan moet het antwoord luiden, dat Jezus daarover niet spreekt.

Deze „gerechtigheid" heeft dus in volstrekten zin rekening te houden zoowel met Gods tegenwoordige heerschappij als met de volle openbaring daarvan op den

oordeelsdag: ook hier een polariteit van het begrip, die we niet door eenzijdig op den voorgrond stellen van één moment mogen wegnemen. God moet den mensch alles zijn, nù en in de toekomst. „Gij zult den Heer uwen God liefhebben met het gansche hart". Dit leidt niet tot ascetisme in den zin van een zich onttrekken aan het natuurlijke leven — Jezus heeft het huwelijk nergens afgekeurd, integendeel het bevestigd; en zelf werd hij wegens zijn niet-ascetisch leven een „vraat en wijnzuiper" gescholden —, maar tot een beheerschen daarvan, zoodat men weet gebrek te lijden en weet overvloed te hebben, naar Gods wil [1]) — wat Troeltsch terecht heeft aangeduid als heroïsme.

Wil men de „gerechtigheid" als houding tegenover God karakteriseeren, dan kan men haar noemen de volstrekte gehoorzaamheid, doch niet uit dwang of uit vrees, maar uit liefde. God is koning, God is vader, vader bovenal; de geloovige is Zijn onderdaan, Zijn dienstknecht, Zijn kind bovenal. Zoo is de gerechtigheid de gerechtigheid der liefde.

Zij is niet gebonden aan het volk Israël, maar aan den persoon van Christus, aan Christus, de openbaring van God en daarom de norm. In de bergrede, Matth. 5 : 10 en 11, is „om der gerechtigheid wil" geheel hetzelfde als „om mijnentwil". In 10 : 33 zegt Jezus:

Een iegelijk dan die mij belijden zal voor de menschen,
dien zal ook ik belijden voor mijn vader die in de hemelen is;
Maar een iegelijk die mij verloochenen zal voor de menschen,
dien zal ook ik verloochenen voor mijn vader die in de hemelen is.

En dergelijke uitspraken worden herhaaldelijk door hem gedaan [2]).

[1]) Zoo drukt Paulus zich uit, Fil. 4 : 11-13, en toont ook hierin met Jezus' bedoeling overeen te stemmen. [2]) Vergel. Matth. 7 : 22; 8 : 16 v.; 9 : 15; 10 : 24, 40-42; 11 : 4-6, 25-30; 12 : 6, 28, 41 v. enz.

De „gerechtigheid” is dus individueel, voor den enkelen mensch, omdat zij ontstaat uit de volstrekte overgave aan God, maar zij is evenzeer universeel, omdat zij, losgemaakt van eenig nationalistisch of uiterlijk verband, alleen gebonden is aan den persoon van Christus, aan wien men zich als aan de openbaring Gods onvoorwaardelijk heeft toe te vertrouwen.

Al is dus het begrip „gerechtigheid” bij Paulus anders uitgewerkt dan in de evangeliën, men kan niet zeggen, dat hier in de grondgedachten een tegenstelling tusschen Jezus en Paulus bestaat.

4. LOON

Is de rechte verhouding tot God de volstrekte gehoorzaamheid aan Zijn wil, dan rijst de vraag: hoe is met die gehoorzaamheid „loon” te verbinden? En wat is daaronder te verstaan?

Het is wel duidelijk, dat Jezus het loonbegrip niet ter zijde schuift. In de bergrede gebruikt hij zes maal het woord „loon”. Van hen die om zijnentwil vervolgd worden, is het loon groot in de hemelen [1]). Indien gij liefhebt hen die u liefhebben, welk loon kunt gij verwachten? [2]) Als men zijn godsdienstplichten vervult om door de menschen gezien te worden, kan men geen loon verwachten [3]); wie het doet, heeft in die menschengunst zijn loon reeds ontvangen [4]).

Al weer is het opmerkelijk, dat het woord „loon” buiten de bergrede bij Mattheüs nog slechts twee maal voorkomt,

---

In al deze — en nog andere — uitspraken spreekt het hooge zelfbewustzijn van Jezus, dat met een dogmatisch woord het middelaarschap kan worden genoemd. Al die uitspraken weg te critiseeren is ongeoorloofde dogmatische kritiek. Men is vrij die uitspraken als zelfoverschatting te verwerpen, maar men is niet vrij ze als onhistorisch te schrappen.

[1]) Matth. 5 : 12. [2]) 5 : 46. [3]) 6 : 1. [4]) 6 : 2, 5, 16.

namelijk in het verband van het loon des profeten en des rechtvaardigen in 10 :41 v., en in de gelijkenis van de arbeiders in den wijngaard [1]). Bij Lukas komt nog de spreuk voor: de arbeider is zijn loon waard [2]).

Maar buiten het woord „loon" zelf, spreekt Jezus ook van een vergelden door den Vader, die het verborgene ziet [3]). Hierbij is op te merken, dat in de oudste handschriften niet gesproken wordt van in het openbaar vergelden, waardoor het loonmotief een geheel ander karakter ontvangt. Het is hier echter wel aanwezig, evenals ook in de zaligsprekingen reeds „loon" ligt opgesloten in de woorden:

> want hunner is het koninkrijk der hemelen [4]),

en overal waar iets in het uitzicht wordt gesteld.

Nu is de vergeldingsgedachte algemeen-menschelijk. In de oudheid denken we aan de Grieksche wraakgodinnen en aan zoo menig motief in de Grieksche treurspelen. Bij de oude Babyloniërs heeft laster en overmoed den toorn Gods tengevolge, maar „de godsvrucht baart genade en het offer verlengt het leven". Bij de oude Egyptenaren komen de dooden in het doodenrijk voor het gericht en wordt hun hart gewogen. Wij kunnen ons daarom niet verwonderen, dat in het Oude Testament, waar Gods heiligheid op den voorgrond staat, de vergeldingsgedachte een hoofdrol vervult. We kunnen den algemeenen regel stellen: voor de godsdienstige levensbeschouwing staat vast, dat wie Gods wil vervult, Gods welgevallen vindt, en wie Gods wil niet doet, Gods misnoegen ervaart. Dit besef is met het feit dat

---

1) 20 : 8. Hier zegt de eigenaar van den wijngaard tot zijn opzichter: roep de arbeiders en betaal het loon uit. Slechts bij overdracht is hier sprake van de verhouding van den mensch tot God.
2) Luk. 10 : 7. In Matth. 10 : 10 staat hiervoor: want de arbeider is zijn *onderhoud* waard. Hier is dus niet aan een loonsverhouding tot God gedacht. 3) Matth. 6 : 4, 6, 18. 4) 5 : 3, 10.

de mensch een geweten heeft, onmiddellijk gegeven. Dat wij dit ook in Jezus' onderwijs vinden, spreekt daarom wel vanzelf [1]).

Maar vergelding is nog iets anders dan loon. Bij vergelding kan men, zooals de Grieksche treurspeldichters zoo dikwijls doen, een innerlijk noodzakelijk, onverbrekelijk verband van oorzaak en gevolg aannemen. Het is het onafwendbaar noodlot, dat over Oedipus na het bloedschennig huwelijk met zijn moeder den eenen ramp na den anderen brengt. En in de hedendaagsche theosofie is het leerstuk van Karma niet anders dan de Indische vergeldingsleer van het onverbrekelijk verband van oorzaak en gevolg. In het begrip „loon" ligt evenwel iets anders. Hier is het noodzakelijke, onverbrekelijke, blinde van het noodlot terzijde gesteld. Duidelijk komt dit uit in de gelijkenis van de arbeiders in den wijngaard [2]): ieder hunner krijgt na verschillenden arbeid hetzelfde loon; en als sommigen morren, dan vraagt de eigenaar: staat het mij niet vrij, met het mijne te doen wat ik wil? Of is uw oog boos, omdat ik goed ben? — Hier is een stuk vrij beschikkingsrecht, dat aan den souvereinen God toekomt; de sterk persoonlijke Godsvoorstelling, het zuiver Israëlietische van Jezus' onderwijs.

Het loonbegrip is hier geheel van Gods zijde gezien. De gelijkenis wil duidelijk maken, dat de genade Gods tenslotte gelijk is voor allen die aan Zijn roepstem gehoor geven en hun arbeidsplicht vervullen; zooals Dr. N. Adriani het voor zijn hoorders uitwerkte: de Hollanders die zooveel eerder geroepen zijn, om in Gods tuin te werken, zullen de Toradja's die zooveel later kwamen, niet voorgaan.

Dat is evangelie. Want de God die dat vrije beschikkingsrecht uitoefent, wordt ons door Jezus getoond niet als een willekeurig despoot maar als de Vader die goedertieren en

---

[1]) Vgel. Matth. 19 : 28; Luk. 22 : 29 v.; Matth. 24 : 46 v.; 25 : 21, 33 enz. [2]) Matth. 20 : 1-16.

genadig is. In het persoonlijk zich laten gelden van den genadigen God is de mogelijkheid gegeven, dat de mensch vrij wordt gemaakt van het verband van zonde en schuld en overgezet in het verband van genade en leven. De ijzeren wet van de vergelding in den onverbrekelijken samenhang van oorzaak en gevolg wordt overwonnen en opgeheven door een hoogere wet van Gods souvereiniteit die in liefde en genade zich openbaart.

Dat is „loon" van Gods zijde gezien.

Maar men kan het begrip „loon" ook van 's menschen zijde zien en dan kan het in zich bergen een element van verdienstelijkheid. Iemand die loon ontvangt, ontvangt een vergoeding voor de arbeidskracht, die hij aan anderer belang gegeven heeft. Het is niet genade, maar recht. De mensch werkt, levert iets en daarop antwoordt God met „loon". Wanneer wij het zoo bezien, dan is er iets in dat niet het hoogste kan genoemd worden. God liefhebben met het gansche hart en Hem gehoorzamen onvoorwaardelijk sluit de overweging van verdienstelijkheid, het bedingen van loon ten eenenmale uit. Dit zou een geheel vreemd element in de verhouding van God en mensch brengen. Wie is ook de mensch, dat hij tegenover God aanspraken kan laten gelden! Hoe spreekt Jezus dan toch van loon?

Om dit te verstaan, moeten we uitgaan van de Oud-Testamentische en Joodsche opvattingen.

Wat het Oude Testament betreft, in den bloeitijd van het profetisme wordt de vergelding niet mechanisch gepredikt en doet boete en berouw de straf eindigen, terwijl naast het loonmotief sterk het recht Gods op grond van Zijn verlossende daad naar voren wordt gebracht. Doch in latere geschriften wordt het anders. De godsdienst wordt meer en meer wettisch en daardoor de vergeldingsgedachte uitwendig en grof gemaakt. Zoo lezen we:

Spr. 3 : 9 v. Vereer den HEERE met uwen rijkdom,
met de keur al uwer inkomsten;
dan zullen uwe schuren zich vullen met koren,
uwe perskuipen van most overstroomen.
10 : 27 De vreeze des HEEREN vermeerdert de levensdagen,
maar de jaren der goddeloozen zijn kort.

Hier, evenals in sommige apocriefen, ligt in de vergeldingsgedachte, als aardsch loon opgevat, een motief om den Heer te dienen: het is voordeelig, om vroom te zijn.

Deze groffe vergeldingsleer gaf reeds in Israël zelf aanleiding tot behandeling van het lijdensprobleem van den rechtvaardige, zooals in het boek Job en in Psalm 73, of van den voorspoed der goddeloozen, zooals in Psalm 37. Toch bleef men de verhouding tot God in hoofdzaak zien als een verhouding van verdienste en loon, zooals reeds boven, in het hoofdstuk over de Farizeën, is aangetoond [1]).

Dit is, om een voorbeeld te noemen, door de schriftgeleerden uitgewerkt in de stelling: „De tora — de wet — is aan Israël slechts gegeven, opdat het daardoor verdienste verwerft"; en ook: „De tora is aan Israël slechts gegeven, opdat het daardoor loon verwerft". Verdienste en loon gaan onafscheidelijk samen; en dan wordt het: loon naar verdienste. Dit is een aansporing tot het volbrengen van allerlei „goede werken", die in het hiernamaals het verdiende loon ten gevolge zullen hebben: spijsgeboden, sabbatsgeboden, allerlei uiterlijke handelingen evenzeer als liefde tot God en den naaste; het zijn alle goede werken voor God. Hier staan, naar de opmerking van Strack-Billerbeck, God en mensch als gelijkberechtigde partijen naast elkaar en is alleen een verhouding van „recht" mogelijk, niet van genade.

Deze opvatting moest bij de breede massa van het volk

---

[1]) Bladz. 50 v.

loonzucht, berekening, maken tot de eigenlijke drijfveer van hun godsdienstig-zedelijk handelen. Meer dan één schriftgeleerde heeft wel getracht hiertegen in te gaan, door te wijzen op de noodzakelijkheid der goede gezindheid en der gehoorzaamheid zonder meer. Maar de fout lag in de geheele leer der goede werken die verdienstelijk zouden zijn; in de uiterlijke, oppervlakkige opvatting die aan elken wetsgodsdienst eigen is en in de menschelijke zelfzucht altijd en overal een krachtigen voedingsbodem vindt, zooals de zendingsgeschiedenis van vroeger en later bewijst.

Hiertegen nu treedt Jezus met kracht, maar ook met wijsheid op. Allereerst al, zooals we in het hoofdstuk over de Farizeën bespraken, door niet alle geboden op één lijn te stellen, maar de ritueele in beginsel als vervuld aan den kant te zetten. Doch voornamelijk hierdoor, dat hij in plaats van de uiterlijke wetsvervulling stelde den volstrekten eisch van Gods heiligen wil. En dat doet hij met woorden die hij aan zijn tegenstanders ontleent [1]).

Daar zijn „goede werken" te doen, zeker, maar niet om daarmee iets te verdienen, maar om daarmee God te verheerlijken, die tot die werken in staat stelt [2]). Daar is loon, zeker, want er is vergelding; maar het bestaat niet in rijkdom, voorspoed, eer of aanzien, maar het is weggelegd alleen voor hem die blijmoedig lijden en vervolging om Christus' wil aanvaardt; voor hem die zich zelf geheel wegcijfert en den vijand lief heeft; voor hem die in het verborgen weldoet, zonder zich zelf daarvan rekenschap te geven; voor hem die in het verborgen Gods aangezicht zoekt en dit alleen om Gods wil doet; voor hem die in het verborgen vast, alleen uit behoefte des harten.

Wat dan in uitzicht gesteld wordt, is: het ingaan in

---

[1]) Zie het hoofdstuk over Jezus en de Farizeën o.a. bladz. 52.
[2]) Matth. 5 : 16.

Gods koninkrijk, zoowel voor het heden als voor de toekomst; het eeuwigheidsleven, zoowel nu als later; het behoud, zoowel thans als op den jongsten dag; een behoud dat ligt in het volbrengen van Gods wil en in zedelijke vernieuwing en in geluk; ook in gezag en invloed op de menschen. Alles louter geestelijke waarden.

Wat hier in uitzicht gesteld wordt, geeft aan „loon" meer de beteekenis van „belooning". De rechtsverhouding tusschen geleverden arbeid en daarnaar verschuldigde vergoeding is verbroken. Wie lijden en dood aanvaardt, wie zich verloochent, wie zonder berekening geeft, wie in het verborgen God zoekt en vast, staat niet meer in een rechtsverhouding tot God, maar heeft zich onvoorwaardelijk aan Hem gegeven en vindt daarin ten slotte het leven, zich zelf, zijn belooning.

Dat ligt ook in de zaligsprekingen uitgedrukt. Zalig de armen van geest, want hunner is het koninkrijk der hemelen [1]). Dat is een belooning voor hen die in de verslagenheid van hun hart aan geen loon denken; zooals ook bij het laatste oordeel zij die „beloond" worden, vragen: maar waarvoor dan, Heer? [2]) Dat is een belooning als het zitten aan zijn rechter- en zijn linkerhand voor hen die zijn drinkbeker drinken en met zijn doop gedoopt worden, d.i. die zich onvoorwaardelijk ten offer geven [3]).

Zoo gebruikt Jezus wel het loon b e g i n s e l: waar een heilig en rechtvaardig God regeert, daar is vergelding te wachten voor goed en voor kwaad. Dit te ontkennen zou zijn de zedelijke wereldorde te ontkennen, die in Gods heilig wezen rust. Maar Jezus gebruikt niet het loon m o t i e f, om daardoor tot bekeering en tot goede werken op te wekken. Spreekt hij van loon, dan is het alleen een verwijzing naar Gods voorzienigheid als opwekking om in het Christe-

[1]) Matth. 5 : 3. [2]) Matth. 25 : 37 v.v. [3]) Matth. 20 : 20-28; vgel. 16 : 24 v.

lijk leven te volharden. Zoek geen menschengunst, maar geef u onvoorwaardelijk aan God en volbreng Zijn wil in volstrekte gehoorzaamheid, getrouw tot in den dood; verloochen u zelf; aanvaard het lijden; niet om uwzelfs wil, maar om mijnentwil; uit wederliefde; uit dankbaarheid; en God die het verborgene ziet, zal het u vergelden.

We zouden het ook zoo kunnen uitdrukken: de mensch die gehoorzaam Gods wil volbrengt, tot in lijden en dood, staat daardoor in de rechte verhouding tot God; en wie in de rechte verhouding tot God staat, zal ook in de toekomst daarvan de goede gevolgen ervaren. Dit laatste is niet het motief tot de „gerechtigheid": wie dat als motief zou willen gebruiken, komt nooit in de rechte verhouding tot God; want hij wil zijn leven behouden, en dan zal hij het verliezen [1]). Het is niet het motief, maar wel het noodzakelijk gevolg, waarop Jezus wijst om tot volharding aan te sporen.

Dat dit Jezus' bedoeling is, blijkt ook daaruit, dat niet het loon de waarde van goed en slecht bepaalt: het goede is goed, omdat het Gods wil is; het slechte is slecht, omdat het tegen Gods wil ingaat. Hij handelt zelf zonder eenige berekening, maar eenvoudig weg, omdat de Vader het zoo wil. Hartmann noemt dit het „daemonische", het onmiddellijk spontane van het leven met God, het door Gods Geest gedreven worden. En Jezus vraagt ook van de zijnen, om lief te hebben, „opdat zij zich kinderen betoonen van hun vader die in de hemelen is". En elders zegt hij, dat wie alles gedaan heeft wat bevolen is, erkennen moet dat hij slechts een onnutte slaaf is [2]).

Hoe het zou gaan, als God den mensch naar verdienste behandelde, toont de gelijkenis van den onbarmhartigen dienstknecht [3]): het is een onbetaalbare schuld die God den mensch kwijtscheldt. Van die barmhartigheid moet ieder

---

[1]) Matth. 16 : 25. [2]) Luk. 17 : 10. [3]) Matth. 18 : 23-25.

leven. Wie als de Farizeër zijn voortreffelijkheden bij God in rekening wil brengen, gaat heen zonder door Hem te worden aangenomen, maar de bede van den tollenaar: „o God, wees mij zondaar genadig", wordt verhoord [1]).

In dit licht zijn Jezus' uitspraken over loon te zien.

---

[3]) Luk. 18 : 9-14.

Het nieuwe in de Bergrede

VII.

In hoever kunnen wij nu zeggen, dat in Jezus' onderwijs in het algemeen en in de bergrede in het bijzonder iets nieuws geleerd wordt? Na wat in de vorige hoofdstukken gezegd is, kunnen we hier kort zijn.

Was ten opzichte van het Oude Testament en het Jodendom Jezus' onderwijs geheel nieuw geweest, dan zou het onbegrepen zijn gebleven en waardeloos te achten zijn. Als Israëliet stond hij op Israëlietisch standpunt. Zoo stond ook voor hem vast, dat in het Oude Testament Gods Woord tot Israël kwam. Hij zette de lijn der Godsopenbaring voort, brak haar niet af. Dat hij niet revolutionair in dezen te werk ging, blijkt wel uit de houding der eerste Christenen, die zich eenvoudig aan de Joodsche gebruiken en voorschriften hielden.

Jezus wil, volgens Matth. 5 : 17—20, waarover we bij de uitlegging uitvoeriger handelen, de wet tot in al haar onderdeelen laten gelden, „totdat alles zal zijn geschied". De bedoeling hiervan is wel: totdat alles in de wet zijn vervulling zal hebben gevonden. En die vervulling lag in zijn eigen persoon en werk, zooals het eerst Paulus, of misschien reeds Stefanus, heeft ingezien.

Van daar uit is te verklaren de vrije houding, die Jezus tegenover het Oude Testament aannam, b.v. wat betreft de spijsgeboden, den sabbat, de echtscheiding, den eed. Hier hebben wij het eerste punt, waar het nieuwe van Jezus' prediking blijkt. Hij leert, evenals de anderen, gehoorzaamheid aan Gods wil, maar hij maakt een schifting in de Oud-

Testamentische voorschriften. Wat daar — b.v. in Lev. 19 — naast elkaar als in hetzelfde vlak ligt, zedelijke en ritueele geboden, liefde tot den naaste en scheren van het hoofd, dat scheidt hij op zulk een wijze, dat hij het ritueele (spijsgeboden, sabbatsviering) ondergeschikt en het zedelijke (huwelijk, oprechtheid) absoluut maakt. Dit ook, waar hij vóór het offeren eerst verzoening met den broeder leert [1]).

Voor het zedelijke neemt hij de volstrekte liefde tot God en tot den naaste als grondslag. Deze verbinding is niet Oud-Testamentisch. Maar volstrekt nieuw is zij ook niet, want in het apocriefe geschrift „Testament der twaalf patriarchen", Issaschar 5 : 2, lezen we reeds: Heb den Heer en uw naaste lief. In het verband luidt het:

> Bewaart nu de wet Gods, mijne kinderen, en verwerft u de eenvoud en wandelt in onschuld, zonder overmoed ten opzichte van de geboden des Heeren en de handelingen van den naaste; hebt veeleer den Heer en den naaste lief, erbarmt u over den arme en den zwakke. Buigt uw rug, om uw akkers te bebouwen, en houdt u bezig met landarbeid.

Hier is het een der vele geboden. Nieuw is bij Jezus het afzonderlijk stellen van die liefde als grondslag van alles en het doorvoeren daarvan op alle terrein. Het is bij hem de absolute God en de absolute liefde. Zoo verliest zijn prediking alle wettischheid en wordt zij eenvoudig het stellen van Gods absoluten wil, waardoor de veelvoudigheid der Joodsche zedewet tot één enkelvoudig beginsel is teruggebracht en het loonbegrip geheel gewijzigd wordt.

Als consequentie hiervan is ook nieuw het losmaken van de zedelijkheid van alle nationalisme, waardoor het Joodsche volk voortaan alleen historische beteekenis, als inleiding tot het Nieuwe Verbond, zou krijgen. Zijn leer wordt

[1]) Matth. 5 : 23 v.

daardoor universeel, van beteekenis voor ieder die zijn woord als Gods woord aanvaardt.

Doch dit universalisme is alleen mogelijk, wanneer de mensch persoonlijk tot het geloof komt. En zoo is het tegelijk consequent individueel, wat de Oud-Testamentische en Joodsche zedeleer niet kon zijn.

Met liefde hangt samen, dat de moreele hoedanigheid van een daad niet gezocht wordt in de handeling, maar in de gezindheid, de motiveering die tot de handeling drijft.

In verband daarmee wordt het koninkrijk Gods een zuiver geestelijk rijk, ontdaan van alle politieke of nationale verwachtingen. God is degene die regeert allereerst door vergeving der zonden. En daarmee wordt ook het Messias-geloof gezuiverd en vergeestelijkt. Terwijl voor het Joodsch bewustzijn God, de hemelkoning, ver weg en door tusschen-wezens werkzaam is, predikt Jezus Hem als den Vader van nabij, dien de Zoon doet kennen. Lijden is voor den Messias noodzakelijk, om Gods doel in deze wereld te verwerkelijken, evenals voor de voorgangers de noodzaak, dat zij dienen.

En eindelijk het voornaamste nieuwe is wel, dat hij dit Messias-geloof in zich zelf verwezenlijkt achtte en in overeenstemming daarmee optrad.

Het nieuwe ligt derhalve niet daarin, dat Jezus nieuwe voorschriften zou gegeven hebben. Het nieuwe ligt in den geheelen geest van het onderwijs. H. C. King haalt een aantal uitspraken hierover aan. Zoo verklaarde Wellhausen, dat de oorspronkelijkheid van Jezus daarin bestaat, dat hij het juiste besef had van wat waar en eeuwig is te midden van een chaotische massa afval; Romanes, dat even merkwaardig als het positieve het negatieve is, namelijk wat zijn onderwijs niet bevat: niets dat de ontwikkeling van de menschelijke wetenschap in welk opzicht ook remt; Lotze, dat zijn onderwijs aan de dingen veel dieper beteekenis geeft dan andere godsdiensten, als zij in hun uit-

spraken schijnbaar hetzelfde zeggen. King zelf legt den nadruk op het feit, dat Jezus door zijn opvatting van liefde eenheid geeft aan het geestelijk leven.

Kittel betoogt, dat van elk onderdeel van Jezus' zedelijk onderwijs wel een min of meer overeenstemmend Joodsch parallel uit de duizenderlei voorschriften is op te diepen, zelfs van de liefde tot den vijand, al is dit dan meer een aanduiding in die richting [1]). Hij ziet het nieuwe in den persoon van Jezus zelf. Windisch drukt het zoo uit: de bergrede bevat veel dat Joodsch is, maar als geheel is zij anti-Joodsch; de Talmoed bevat veel dat ook Christelijk is, maar als geheel is zij anti-Christelijk. Gore haalt een woord van Augustinus aan: „Wij doen onrecht aan het Oude Testament, als we ontkennen dat het van denzelfden rechtvaardigen en goeden God komt als het Nieuwe. Wij doen onrecht aan het Nieuwe, als we het Oude op dezelfde hoogte stellen."

Voor een vergelijking met het heidendom van Jezus' dagen komen alleen in aanmerking die uitingen die hooge zedelijke eischen stellen.

Wanneer de Epicureërs de lust het hoogste levensdoel noemen en, al is het dan in afwijking van Epicurus zelf, al het tijdelijk, ook het zinnelijk genot aanprijzen, dan is dat voor vergelijking met Jezus' onderwijs niet vatbaar.

Bij de oude Grieken en Romeinen vóór den tijd van Augustus staan de politieke deugden op den voorgrond, waarbij de zin zich richt op het uiterlijke. Men had het roemvolle, het groote in het oog; het nederige, onedele kwam niet in aanmerking. De slavernij werd noodzakelijk geacht, opdat enkele vrije burgers een „menschwaardig" bestaan konden leiden. De vrouw werd niet hoog geschat. Homosexualiteit werd bij de Grieken niet afgekeurd.

---

[1]) Zie de uitlegging van Matth. 5 : 44.

Tegenover den vijand moest men sterk zijn, niet toegeeflijk. Aangedane beleediging moest men wreken. Er was wel sociaal besef, maar dit was gerechtigheid in den zin van den ander achting geven, zooals men die zelf verwachtte.

Anders werd het met het Stoïcisme, dat vooral in de eerste en de tweede eeuw van onze jaartelling zijn uitnemende vertegenwoordigers had in Seneca, Nero's leermeester, Epictetus, een kreupelen slaaf uit Klein-Azië die in Rome werkzaam was, Marcus Aurelius, den wijsgeer-keizer.

De Stoïcijnen wilden leven overeenkomstig het redelijke beginsel dat in de wereld werkzaam was, d.i. het diepste in den mensch, de „natuur". Om dat te kunnen, moet de mensch zich door de rede laten leiden en zich wachten voor overheersching door gemoedsaandoeningen, die door tijdelijk gebeuren worden gewekt of door van buiten komende dingen worden gevoed. Daarom moet de mensch zijn hart sluiten voor alles wat hoop of vrees, angst of blijdschap heet, maar met gelijkmoedigheid aanvaarden al wat het leven brengt aan rijkdom en armoede, aan voorspoed en tegenspoed, aan teleurstelling en verrassing. Dat alles behoort tot de uiterlijke dingen, die hij niet in zijn macht heeft en die hij daarom moet nemen, zooals ze zijn. Hij moet niet verlangen dat hetgeen gebeurt, gebeurt zooals hij het zou willen. Dat is de dwaasheid van hem die niet inziet, dat alles door noodzakelijkheid is bepaald, zooals het is. De wijze wil hetgeen gebeurt, als het onafwendbare aanvaarden en daarom slijt hij zijn dagen in kalme rust.

Deze opvatting moet, wat de individueele zedelijkheid betreft, tot een ingetogen leven leiden. En wat de gemeenschapsverhoudingen aangaat, zoo leert de Stoïcijn, dat in het eerste, gouden tijdperk een communistisch samenleven heeft bestaan, waarin geen kwaad en geen leed werd gevonden. Alle menschen en alle volken zijn deelen van één groot geheel, en daarom zijn alle menschen broeders, en

zijn vrouwen en slaven zedelijk vrij en aan anderen gelijk. De nationale tegenstellingen moeten plaats maken voor het éénе wereldrijk. De armen moeten verzorgd, zoodat er reeds beginselen van openbare liefdadigheid worden aangetroffen. Seneca wil zelfs, dat men met milde hand den vijanden hulp verleent en hun liefde bewijst. Wraak is niet beter dan de daaraan voorafgaande beleediging. En bij Epictetus, die tusschen 100 en 130 werkzaam was, vinden we nagenoeg alle zedelijke deugden aangeprezen, die het Nieuwe Testament tot de kenmerken van Christelijk leven rekent: kuischheid, reinheid van hart, zachtmoedigheid, vergevensgezindheid, helpende liefde. Ook wil hij de eenvoudigste daad aan een zedelijk oordeel onderwerpen, zoodat geen enkele handeling zedelijk onverschillig is.

Niemand kan ontkennen, dat er een groote overeenkomst valt op te merken tusschen hetgeen Jezus als zedelijk ideaal stelt en wat de Stoïcijnen als zoodanig beschouwen. Geen wonder, dat sommigen reeds bij Seneca, maar vooral bij Epictetus Christelijken invloed hebben aangenomen, wat in de uitvoerige studie van Bonhöffer in bijzonderheden weerlegd is.

Wij moeten niet uit het oog verliezen, dat de overeenkomst slechts bepaalde uitspraken geldt. In ander opzicht is er weer groot verschil. Dat men b.v. zwakke kinderen uit den weg ruimt, acht Seneca vanzelf sprekend. Dat de mensch uit levensmoeheid de hand aan zichzelf slaat, is blijk van innerlijke vrijheid en in volkomen overeenstemming met Gods wil, want het is terugkeer tot het met den menschelijken geest verwante Al.

Reeds hieruit blijkt, dat boven alles de motiveering een geheel andere is. De Stoïcijn ziet de verhouding van God en wereld pantheïstisch, d.w.z. er is geen scheiding tusschen beide als van Schepper en schepsel, al wordt wel voorzienigheid erkend en bewustzijn aan de godheid toegeschreven. De goede bedoeling van de godheid vindt haar

grens in den aard der stoffelijke wereld, waardoor de mensch steeds gebonden blijft. De zedewet is de in de dingen werkzame wereldrede, een zedelijke wereldorde die op zich zelf bestaande geacht wordt. Het zedelijk kwaad — de zonde — is gevolg van een onjuist oordeel, zuiver verstandelijk. Heeft de mensch een beter inzicht gekregen, dan moet hij door eigen krachtsinspanning dat inzicht in practijk brengen. Daardoor komt de wijze den goden nabij. Doel van dat zedelijk leven is de vorming en volmaking van eigen persoonlijkheid: de humaniteitsgedachte, die ook spreekt in de stelling, dat de eene mensch voor den ander „een heilige zaak" is. Die zedelijkheid is ten slotte egocentrisch of althans anthropocentrisch, d.w.z. het draait alles om eigen ik of althans om den mensch.

In de bergrede is niet de mensch, maar God het een en al. Voor Jezus is eenig motief voor het zedelijk leven: de volstrekte wil van God, den Schepper, den Vader. De ware gerechtigheid bestaat in volstrekte gehoorzaamheid aan God, elk oogenblik opnieuw en in elk bijzonder geval te betoonen, en niet in een zich aanpassen aan een zedelijke wereldorde. De naaste is ook kind van God, in wien het beeld Gods te ontzien en tot zijn recht te brengen is, omdat dit strekt tot verheerlijking van God. De zedelijkheid is hier een taak voor God, en eerst als taak werkt zij mede, om eigen persoonlijkheid tot kind Gods te ontwikkelen en tot een kunstwerk te vormen dat aan Gods doel beantwoordt. En deze zedelijkheid is niet gevolg van verstandelijk inzicht en niet gebonden aan eigen kracht, maar zij is gevolg van de verlossing door Christus en ontvangt uit Hem de kracht tot handelen.

Dit is een volstrekt ander „klimaat van gedachten".

Gegeven de betrekkelijke overeenkomst van wat Jezus als Gods volstrekten wil doet kennen en het beste der Stoïcijnsche zedeleer, is ook de meening wel uitgesproken, dat de Nieuw-Testamentische zedelijke opvattingen door de

Stoicijnsche is beïnvloed. Scott stelt de mogelijkheid, dat de evangelisten bij hun teboekstelling van Jezus' woorden zich althans in den vorm soms door Stoïcijnschen invloed hebben laten leiden.

Daartegenover staat het oordeel van een zeker niet te welwillend beoordeelaar als de Joodsche hoogleeraar Klausner, die alle uitspraken van Jezus geheel uit de Joodsche opvattingen en toestanden begrijpelijk acht. Daartegenover staat ook de reeks parallellen, die Strack-Billerbeck, Fiebig, Kittel uit de rabbijnsche litteratuur weten aan te voeren. Daartegenover staat ook de gesloten eenheid van Jezus' prediking, uitgaande van den Schepper van hemel en aarde, van den Vader die in de hemelen is, een eenheid die uit de boven gegeven schets duidelijk spreekt.

Mc Cown merkt terecht op, dat er in de bergrede en in andere gedeelten van Jezus' onderwijs een bijna Grieksche vreugde aan het leven wordt gevonden en dat ascetisme daaraan vreemd is. Maar dit alles toont geen enkel kenmerk van Griekschen oorsprong. Het godsdienstig geloof van Jezus, zegt hij, was van zoo eenvoudigen en fundamenteelen aard, dat het thuis kon zijn bij elk volk, dat niet door confessioneele of ritualistische vooroordeelen verblind is.

Wij kunnen daarom alleen erkennen een zekere parallelie, die mede de overwinning van het Christendom in het Romeinsche wereldrijk hielp voorbereiden, maar ook op den duur het Christendom zelf heeft kunnen wijzigen. Zoo is Jezus de vervulling niet alleen van het Jodendom maar van het beste in de geheele menschheid [1]).

---

[1]) Zie ook de uitlegging van 7 : 12.

De vorm van de Bergrede

VIII

Een van de kenmerkende trekken van onzen tijd is het zich ontworstelen aan de dorre verstandelijkheid en de kleinzielige nuttigheidsleer, die in de achttiende en negentiende eeuw den toon aangaven. Men heeft weer oog gekregen voor vorm en kleur. Er wordt gesproken niet alleen van natuurschoon maar zelfs van stedenschoon; men tracht het landschap zoo weinig mogelijk te ontsieren, en de monumenten van het voorgeslacht worden niet meer opgeruimd en door nuttigheidsproducten van uitgesproken smakeloosheid vervangen, maar zij worden zorgvuldig en met groote piëteit hersteld. Er is een algemeene begeerte naar bloemenweelde en naar verfraaiing van den stadsaanleg. Aesthetische zin is ontwaakt, oòk met al de daaraan verbonden gevaren van zinnelijkheid, die zich uit in kleeding en vermaak.

Het kon niet anders, of deze zin voor vorm en kleur en toon moest zich ook in het kerkelijk leven doen gelden en ook hier tegen smakeloosheid en grofheid protesteeren. En zelfs het wetenschappelijk onderzoek wordt in de algemeene beweging der geesten betrokken: ook de man van wetenschap is een klein deel van het groote geheel, en zijn denken staat van zijn overig zieleleven niet vrij. Daaruit is te verklaren een vroeger niet gekende belangstelling voor den aesthetischen vorm van het ons overgeleverde en een op allerlei terrein waarneembaar pogen zich van den vorm ook wetenschappelijk rekenschap te geven. En dan blijkt, dat de vorm inderdaad een groote beteekenis heeft en had.

Wanneer men zich bewust wordt van de verschilpunten die hier tusschen Oost en West bestaan, kan dit van groote waarde zijn voor het beter verstaan van den inhoud. Daarom willen ook wij een hoofdstuk wijden aan den vorm der bergrede.

Wanneer wij daarover spreken, hebben wij op tweeërlei te letten: op de rede in haar geheel en op de deelen waaruit zij is opgebouwd.

Dat de rede niet zóó door Jezus is uitgesproken, maar door den evangelist werd samengesteld, behoeft niet in strijd te zijn met het feit, dat zij een aaneensluitend geheel vormt. Voor onze Westersche logica is het wel moeilijk, om de eenheid van compositie te vinden. Maar Mattheüs heeft niet onze Westersche logica doch de Oostersche regels gevolgd. Het is van te voren te verwachten, dat deze regels zich langs andere lijnen bewegen dan onze logica.

Een Roomsch-Katholiek theoloog, Dr. Alph. Schenz, heeft daaraan een studie gewijd, die, zoolang de motiveering ontbreekt — welke hij nog hoopt te geven —, wel weinig overtuigend is en den indruk maakt van het tegengestelde van eenvoud, maar toch te merkwaardig is, om daarvan geen kennis te nemen. Zij kan namelijk uitnemend dienen, om ons indachtig te maken, dat de Oostersche wereld een andere is dan de onze. We moeten ons echter tevreden stellen met een beknopte aanduiding van het hier gevolgde beginsel, om de „architektoniek" van het evangelie duidelijk te maken.

Overeenkomstig Oostersch gebruik, zegt Schenz, geeft de evangelist zelf door getal- of woord-indikatie de indeeling van zijn geschrift aan. Voor het eerste gedeelte, Matth. 1 : 1—4 : 23, ligt de aanduiding in de drie maal veertien geslachten van 1 : 17. Voor het tweede gedeelte, 4 : 24—9 : 35 waartoe ook de bergrede behoort, ligt de aanduiding

in de vijf soorten gebrekkigen, die in 4 : 24, en de vijf landstreken, die in 4 : 25 genoemd worden. In verband met het getal veertien van 1 : 17 — twee maal zeven — krijgen we voor de bergrede 2 × 5 × 7 onderdeelen, verminderd met 3 × 7 van het eerste gedeelte, dat wil dus zeggen 70 — 21 of 49 onderdeelen.

Nu heeft in een Oostersch geschrift ook het aantal woorden zijn beteekenis. Zoo hebben ook de rabbijnen de woorden en de letters van het Oude Testament nagegaan. Als de woorden van 4 : 24 — 9 : 35 geteld worden — bij het verschil van de handschriften niet zonder willekeur —, komt men tot het getal 3234, dat is 66 × 49 of 77 × 42. Nu is 77 een getal, dat bij Mattheüs de compositie controleeren moet. Dat wil dan zeggen, dat wij hier niet met 49, maar met 42 onderdeelen moeten rekenen. Zoo krijgen we de schijnbare tegenstrijdigheid, dat volgens de getallen-indikatie er 49, maar volgens de woord-indikatie er 42 pericopen moeten zijn. Deze tegenstrijdigheid wordt echter opgelost, als een der 42 pericopen in acht stukken uiteenvalt. Dat is inderdaad het geval met de pericoop der zaligsprekingen, die uit acht zaligsprekingen bestaat. Daardoor krijgt deze pericoop een zeer bijzondere beteekenis in het samenstel der bergrede. Die beteekenis bestaat o.a. daarin, dat met de zaligsprekingen bepaalde stukken van het vervolg correspondeeren [1]). Dat dit de bedoeling van den evangelist zou zijn, tracht Schenz dan aannemelijk te maken, door de boekrol zóó op te rollen, dat deze gedeelten onder elkaar komen te staan.

Met deze analyse heeft Schenz trachten te bewijzen, dat

---

[1]) Schenz verdeelt dan zoo, dat 5: 3 correspondeert met 5 : 11 en 12 en 6 : 19—21; 5 : 4 met 5 : 14—16 en 6 : 22 en 23; 5 : 5 met 5 : 13; 5: 6 met 5 : 17—20 en 6 : 24—34; 5 : 7 met 5 : 21—26 en 7 :1—5; 5 : 8 met 5 : 27—37 en 7 : 6—11; 5 : 9 met 5 : 38—42; 5 :10 met 5 : 43—47 en 7 : 12 enz.

het „Europaeisme” de erfzonde is van al onze letterkundige kritiek. Dit laatste mag waar zijn, het bewijs daarvoor lijkt mij door deze willekeurige reconstructie voorloopig niet geleverd. Wanneer de zoo met elkaar in verband gebrachte verzen duidelijk een beteren zin gaven, dan zou daarin een argument liggen voor de juistheid van dit betoog. Maar dat is niet het geval. De treurenden van 5 : 4 b.v. worden in verband gebracht met het licht der wereld. Doch dat het licht der wereld tot de treurenden beperkt zou moeten worden, is weinig aannemelijk. Bovendien wordt de driedeeling in de beelden van zout, licht en stad door die opvatting verbroken. En dit is maar één voorbeeld. Het eenige dat we bij zijn beschouwing winnen, is de waarschijnlijkheid dat er een voor ons Westersch begrip niet dadelijk te vinden samenhang in de bergrede bestaat. Maar deze samenhang is wel buitengewoon ingewikkeld. Dit is trouwens ook de meening van Schenz zelf, die daarin nu een bewijs van goddelijke inspiratie ziet. Doch hiermee vervalt zijn redeneering, dat Oostersche stijl en schrijfwijze ons tot het ontdekken van dit samengestelde geheel moeten brengen.

Het doet denken aan de beschouwingen over het achttal zaligsprekingen, zooals die bij Mc. Cormack te vinden zijn, waarbij acht het getal is van de overvolkomenheid — n.l. zeven het getal der volkomenheid, plus één —, of ook van de opstanding, omdat Christus op den dag na den zevenden is opgestaan; een redeneering, die ook door Beda Venerabilis gevolgd wordt, als hij in het Grieksch als getalwaarde van den naam Jezus 888 vindt, dat is driemaal het cijfer der opstanding...... Hierin meer dan ijdel vernuftspel te zien, is niet wel mogelijk; en niet zonder reden gaf Paulus zijn waarschuwing tegen rabbijnsche getallen- en letterberekening: de letter doodt, de geest maakt levend.

Wanneer Schenz gelijk had, zou dit een sterk argument zijn voor de opvatting, dat de bergrede een compositie is

van den evangelist. Wat hij betoogt, is geheel op de antieke schrijfwijze gebouwd en niet op de antieke redevoering.

Hiervoor pleit trouwens de voorliefde van den evangelist voor de getallen vijf, zeven, drie, waarop reeds vroeger gewezen is [1]). Aan de samenstelling van de bergrede willen we echter een volgend hoofdstuk wijden.

Over den vorm van de deelen waaruit de bergrede is opgebouwd, valt meer te zeggen.

We hebben hier te doen met een vorm van poezie, den Hebreeuwschen vorm, die aanmerkelijk van den onze verschilt. Onder poezie is niet in de eerste plaats maat of zelfs rijm te verstaan, maar een zeker rhythme, dat in de Oostersche talen meer nog in de gedachten dan in de woorden gevonden wordt. We kunnen daarom poezie misschien het best omschrijven als een gebondenheid van stijl, die aan vaste regels onderworpen is. Die gebondenheid bestaat bij ons in een bepaald rhythme, in maat, dikwijls in alliteratie, in den regel in rijm. In de Hebreeuwsche poezie bestaat zoo goed als geen rijm, maar duidelijk een gedachtenrhythme: dezelfde gedachte wordt herhaald hetzij met synonieme woorden of in een tegenstelling. Het eerste heet dan synoniem, het tweede antithetisch parallelisme. Ook wordt een gedachte wel door een tweede lid van den volzin aangevuld; waar dit telkens plaats vindt, spreken we van een synthetisch of constructief parallelisme. Daarbij is in de woorden een zeker rhythme op te merken, dat zich wel niet in even lange versvoeten uit, maar toch bij de voordracht een cadans doet ontstaan.

Van deze Oostersche poezie hebben wij in de bergrede verschillende voorbeelden.

Synoniem parallelisme vinden we:

---

[1]) Zie bldz. 17.

Matth. 5 : 44 Hebt uwe vijanden lief,
en bidt voor hen die u vervolgen.
5 : 45 Hij doet zijne zon opgaan over boozen en goeden,
en doet het regenen op rechtvaardigen en onrechtvaardigen.
6 : 25 Weest niet bezorgd voor uw leven,
wat gij eten of wat gij drinken zult,
noch voor uw lichaam,
waarmede gij u kleeden zult.
Is niet het leven meer dan het voedsel,
en het lichaam dan de kleeding?
7 : 6 Geeft het heilige niet aan de honden,
en werpt uwe paarlen niet voor de zwijnen.
7 : 7 Bidt en u zal gegeven worden;
zoekt en gij zult vinden;
klopt en u zal worden opengedaan.
Want een iegelijk die bidt, ontvangt,
en wie zoekt, vindt,
en wie klopt, hem zal worden opengedaan.

Antithetisch parallelisme vinden we:

6 : 14 en 15 Want indien gij den menschen hun overtredingen vergeeft,
zal uw hemelsche vader ook u vergeven;
maar indien gij den menschen niet vergeeft,
zal uw vader ook uwe overtredingen niet vergeven.

Het antithetisch parallelisme komt in Jezus onderwijs heel veel voor. Voor de bergrede wijzen we nog op

6 : 19, 20 Vergadert u geene schatten op de aarde,
waar mot en roest verteert,
en waar dieven doorgraven en stelen.
Maar vergadert u schatten in den hemel,
waar noch mot noch roest verteert,
en waar dieven niet doorgraven en stelen.
6 : 22 en 23 Indien dan uw oog gaaf is,
zal uw geheele lichaam verlicht zijn;
maar indien uw oog slecht is,
zal uw geheele lichaam duister zijn.

6 : 24 Want hij zal den eenen haten en den anderen liefhebben,
of wel zich aan den eenen hechten en den anderen minachten.
7 : 13 Want ruim is de poort en breed is de weg die ten verderve leidt,
en velen zijn er, die daardoor binnen gaan;
en eng is de poort en smal is de weg die ten leven leidt,
en weinigen zijn er, die dien vinden.
7 : 15 ...die tot u komen in schaapskleederen,
maar inwendig zijn het roofzieke wolven.

Een bijzondere vorm van antithetisch parallelisme is dat, waarin van het mindere tot het meerdere een besluit wordt gemaakt:

7 : 3 Wat ziet gij den splinter, die in het oog uws broeders is,
maar den balk in uw eigen oog bemerkt gij niet?
Ook vers 4 en 5.
7 : 11 Indien dan gij die boos zijt,
goede gaven weet te geven aan uwe kinderen,
hoeveel te meer zal uw vader in de hemelen
goede gaven dengenen die hem bidden.

Uit een vergelijking van dergelijke spreuken, zooals die bij de verschillende evangelisten voorkomen, maakt Burney gevolgtrekkingen ten opzichte van den meest oorspronkelijken vorm. Daarop kunnen wij niet ingaan, maar we willen nog op enkele bijzondere poëtische vormen wijzen. Wij hebben in de bergrede namelijk ook voorbeelden van wat Burney „stepparallelisme" noemt, wij ouden kunnen zeggen: klimmend parallelisme, waarbij het tweede zinsdeel enkele woorden van het eerste herhaalt. Zoo lezen we:

6 : 6 Bid tot *uwen vader die in het verborgene is,*
en *uw vader die het verborgene ziet,* zal het u vergelden.

6 : 22 De lamp van het lichaam is *het oog;*
indien dan het oog gaaf is......
6 : 34 Weest dan niet bezorgd voor den dag
van morgen,
want de morgen zal zijn eigen zorgen
brengen.

Op ongeveer dezelfde wijze:

5 : 17 Meent niet dat ik gekomen ben,
om te ontbinden;
niet *om te ontbinden* ben ik gekomen,
maar om tot vervulling te brengen.

Een bijzondere vorm bestaat ook hierin, dat na een parallelisme een slotregel volgt met een algemeene gedachte, waarmee de strofe wordt afgesloten. Ook hiervan levert de bergrede voorbeelden.

6 : 19-21 Vergadert u geen schatten op de aarde...
maar vergadert u schatten in den hemel...
want waar uw schat is, aldaar zal ook
uw hart zijn.
6 : 22-23 met de slotwoorden:
Indien dan het licht dat gij bezit,
duisternis is,
hoe groot is dan die duisternis!
6 : 24 met den slotzin:
Gij kunt niet God dienen èn Mammon.

De bergrede geeft niet alleen voorbeelden van synoniem en antithetisch parallelisme in verschillenden vorm. Wij vinden er ook wat wij omschreven als synthetisch of constructief parallelisme, en wel in de zaligsprekingen. Het eerste zinsdeel zegt, wie zalig te noemen zijn, het tweede de reden daarvan. Wanneer dit tot acht keer toe herhaald wordt, dan krijgen we daarin ook een regelmatigheid, een gebondenheid van stijl, die mede een kenmerk is van de Hebreeuwsche poezie. Wij krijgen daarin tevens een strofe, een couplet, van acht maal twee versregels, waarop dan nog in vers 11 en 12 een kortere volgt, als nadere omschrijving van de achtste zaligspreking.

Strofenvorming vinden we ook in hoofdstuk 6: de uitspraken over het aalmoes geven, het bidden, het vasten. Zij beginnen alle drie gelijk: Wanneer gij dan aalmoes geeft, — En wanneer gij bidt, — En wanneer gij vast. Zij zijn alle drie tegen de geveinsden gericht. In alle drie wordt gezegd:

Voorwaar ik zeg u:
daarmee hebben zij hun loon ontvangen.

En zij eindigen alle drie met de verzekering:

en uw vader die het verborgene ziet, zal het u vergelden.

Wanneer wij dezen vorm duidelijk hebben leeren zien, dan verbreken vers 7 tot 15 — over het Onze Vader — de regelmaat van het geheel, en blijken zij in dit verband niet te passen.

Daarna volgen in 6 : 19-21, 22 en 23, 24 drie strofen van acht, zes en vier regels, die elk met een kernspreuk eindigen.

En dan komt het gedeelte over de onbezorgdheid, een gedicht in vier strofen: vers 25 van zes, 26 en 27 van zes, 28-30 van negen, 31-33 van negen, vers 34 van drie regels, een van de mooiste voorbeelden van Nieuw-Testamentische poëzie.

Ook het slot van hoofdstuk 7 geeft zeer regelmatige strofen: 7 : 13 en 14 is een strofe van vijf regels, die begint met een algemeen gebod en dan een parallelisme van twee maal twee regels; 7 : 15 een strofe van drie, 7 : 16 van drie, 7 : 17-20 van zeven (drie maal twee besloten met een algemeenen regel); 7 : 21 van drie, 7 : 22-23 van zeven regels. Het besluit wordt gevormd door twee aan elkander parallelle strofen elk van negen regels: 7 : 24 en 25 naast 7 : 26 en 27.

Er is in Jezus' onderwijs stellig ook een zeker w o o r d e n-r h y t h m e geweest, niet gezocht, niet met inspanning als kunstvorm beoefend, maar geheel spontaan voortgekomen. Bij ons, verstandsmenschen der Westersche samenleving, is poezie vaak gekunsteld. Maar voor den emotioneelen Oosterling, die door den godsdienst in een

verheven stemming van groote bewogenheid wordt gebracht, is gebonden stijl — poëzie — de natuurlijke uiting van zijn gevoelens. Zoo bracht ook de verheven stemming, waarin Jezus als profeet en wijsheidsleeraar sprak, spontaan een poëtisch gevormden stijl voort, waarin van tijd tot tijd ook woorden-rhythme duidelijk te onderkennen is. Hier doet het feit, dat we Jezus' woorden niet meer in het oorspronkelijk Arameesch maar in het vertaalde Grieksch bezitten, afbreuk aan een nauwkeurige waarneming. Maar rhythmisch was toch zeker:

7 : 6 Geef niet | het heilige | aan de honden,
En werp niet | uwe paarlen | voor de zwijnen.
7 : 11 Iedere goede boom | brengt voort | goede vruchten,
maar de bedorven boom | brengt voort | slechte vruchten.

Ook kunnen er vierregelige strofen ontstaan, als in 6 : 14 en 15, die we boven reeds weergaven.

In het „Onze Vader" hebben wij, met uitzondering van de slotwoorden, twee maal drie beden, en elke regel heeft vier maal zijn bijzonderen rhythmischen klemtoon, dien we ongeveer op deze wijze kunnen weergeven:

6 : 9-13 Onze Váder in den hémel, gehéiligd zij uw náam.
Uw kóninkrijk kóme; uw wil worde gedáan,
áls in de hémelen zoó ook op aárde.
Ons genoégzaam bróod géef ons héden.
En vergéef ons onze schúlden gelijk wij vergéven onzen schuldenáren.
En leíd ons niet in verzóeking maar behóed ons voor den bóoze.

Twee maal drie regels elk met twee klemtoonwoorden vinden we:

7 : 7 en 8 Bídt en u zal gegéven worden,
zoékt en gij zult vínden,
klópt en u zal worden ópengedaan enz.

Rhythmisch met drie beklemtoonde lettergrepen zijn verder:

5 : 14-16 Gíj zijt het lícht van de wéreld enz.
6 : 22, 23 Het lícht van het líchaam is het óog enz.

Burney meent, dat bij vertaling in het Arameesch blijkt, dat Jezus ook meermalen van rijm gebruik heeft gemaakt. Gelijk de Joden dat in hun gebeden wel deden, zou ook het „Onze Vader" in het Arameesch berijmd zijn geweest.

De zaligsprekingen hebben in hoofdzaak het rhythme met drie klemtonen, maar zouden in het Arameesch ook rijm hebben bezeten. Is dit juist, dan is er aanleiding, om de eerste zaligspreking met Lukas te lezen: Zalig de armen — met weglating van „van geest" —. En in 5 : 6 zal dan oorspronkelijk gestaan hebben: Zalig die hongeren en dorsten — met weglating van „naar de gerechtigheid" —, zooals ook Jes. 55 : 1 zegt: O alle gij dorstigen, komt tot de wateren!; of Joh. 7 : 37: Wie dorst heeft, kome tot mij en drinke.

Rijm zou ook oorspronkelijk hebben gestaan in 5 : 39, 40; 7 : 6.

Door dit onderzoek naar den poëtischen vorm der bergrede is wel zonneklaar het zuiver semietische van deze prediking aangetoond. Dit komt ook aan het licht, als wij met Fiebig den vorm der evangeliën vergelijken met de rabbijnsche geschriften. Ook hier vinden we tal van spreuken, uitspraken, kernachtige gezegden. Ook hier gelijkenissen, al kunnen ze in vorm en eenvoud bij die van Jezus niet halen. Ook hier „anecdoten", korte verhalen uit het leven der leeraars, tot toelichting van hun onderwijs, geheel op dezelfde wijze als wij dat in de evangeliën van Jezus vinden medegedeeld.

Hier willen wij ons bepalen tot enkele voorbeelden die de bergrede ons geeft.

Wij lezen 5 : 23 en 24:

Indien gij dan uwe gave naar het altaar brengt,
en gij daar indachtig wordt, dat uw broeder iets tegen u heeft,
laat uw gave daar bij het altaar achter,
en ga heen, verzoen u eerst met uw broeder,
en kom daarna en offer uwe gave.

Een parallel levert een Joodsch traktaat over het Paaschfeest:

Wie heengaat, om zijn Paschalam te slachten,
en zich herinnert, dat hij iets gezuurds in huis heeft,
moet, wanneer hij nog omkeeren en het wegdoen en tijdig terugkeeren kan, omkeeren en het wegdoen enz.

De vorm is bij Jezus meer „poëtisch", maar overigens geheel in den trant van het Joodsche voorschrift: eerst een voorwaarde die gesteld wordt, dan de gebiedende wijs om aan te geven hoe bij die voorwaarde te handelen. Dat is de vorm van de juridisch-godsdienstig-zedelijke casuïstiek, de vorm van de voorschriften voor de Joodsche handelwijze, de halacha.

Dat wil niet zeggen, dat Jezus hier dus ook casuïstiek brengt, gevallenleer onderwijst. Het gaat hier alleen om den vorm. Over de vraag naar casuïstiek spreken we in het hoofdstuk over de bedoeling der bergrede en bij de uitlegging.

Het zuiver-Joodsche komt ook in de afzonderlijke woorden uit: het „brengen" van de „gave" naar het „altaar", de uitdrukking „uw broeder", die „iets tegen u heeft", — dat alles vindt zijn parallellen in de Joodsche literatuur. Zoo ook waar eerst een voorwaarde gesteld wordt, en dan niet de gebiedende, maar de aantoonende wijs volgt, zooals in 6 : 14 en 15. De zuiver Joodsche zinsbouw komt ook uit in de spreuken die beginnen met „ieder die".

5 : 22 Een ieder die toorn koestert tegen zijn broeder,
zal komen voor het gericht.

Daarmee is te vergelijken een spreuk uit een Joodsch geschrift:

Een ieder die de thora eert,
zal zelf geëerd zijn bij de menschen;
en een ieder die de thora ontwijdt,
zal zelf ontwijd zijn bij de menschen.

Ook van de zaligsprekingen zijn in de Joodsche geschriften parallellen te vinden, b.v.:

Zalig de rechtvaardigen,
want niet genoeg dat zij zelf verdienste verwerven,
maar zij leveren ook verdienste aan hun kinderen
en kindskinderen tot 't einde aller geslachten.

Van het „Onze Vader" hebben wij ook parallellen, b.v. in een Arameesch gebed, dat wel reeds in Jezus' tijd zal bestaan hebben en aldus luidt:

Groot gemaakt worde
en geheiligd worde
Zijn groote naam
in de wereld die Hij schiep naar Zijn wil.

En Hij late Zijn koninkrijk heerschen
bij uw leven
en in uwe dagen
en bij het leven van het geheel huis Israël,
spoedig en weldra. Amen.
Zijn groote naam zij geprezen voor eeuwig
en voor alle eeuwigheden zij hij geprezen. Amen.
En geprezen zij en verheerlijkt
en verheven en verhoogd
en heerlijk gemaakt
en hoog verheven
en geroemd
zij Zijn heilige naam, geprezen zij hij,
verheven boven alle lofprijzingen, liederen,
woorden van roem en vertroostingen,
die gesproken worden in de wereld.
En zegt: Amen.

Dit gebed bevat allerlei zegenwenschen, door het drievoudig „amen" in drieën verdeeld. In het derde deel wordt de heilige naam zeven maal geprezen.

We hebben hier een parallel van de eerste drie beden van het „Onze Vader". Doch treft in Jezus' voorbeeld, vergeleken met het Joodsche gebed, de kortheid, de soberheid, de zuiverheid.

Een ander bekend Joodsch gebed is het „Achttiengebed" met zijn achttien beden, dat eerst in latere eeuw den tegenwoordigen vorm heeft ontvangen, maar in Jezus' dagen reeds in verkorten vorm bestaan zal hebben. Toen was het waarschijnlijk reeds gebruik, de eerste drie en de laatste drie lofprijzingen met een middenstuk te vormen tot een zevenvoudig gebed, zooals ook volgens sommigen het „Onze Vader" bij Mattheüs — niet bij Lukas — uit zeven deelen bestaat. In dat groote Joodsche gebed nu komen ook twee stukken voor, die aan het „Onze Vader" doen denken, als daarin gezegd wordt:

> Vergeef ons, onze Vader, want wij zondigden tegen u,
> wisch weg onze overtredingen voor uwe oogen.
> Geprezen zijt gij, Jahveh,
> die rijkelijk vergeeft.
>
> Zegen voor ons, Jahveh, onze God, het jaar,
> en verzadig de wereld met de schatten uwer goedheid.
> Geprezen zijt gij, Jahveh,
> die de jaren zegent.

Wij kunnen hier waarnemen, wat wij vroeger reeds opmerkten, dat ook in het Joodsche gebed God als Vader wordt aangesproken; en ook dat het veel woordenrijker is.

De lofprijzing van het „Onze Vader" — „Want uw is het koninkrijk en de kracht en de heerlijkheid in der eeuwigheid, amen" — zal men in nieuwe vertalingen vergeefs zoeken: zij ontbreekt in de oudste en beste handschriften en is te beschouwen als een later liturgisch

toevoegsel, toen het „Onze Vader” gemeentegebed was geworden. Het sluit zich nauw bij 1 Kron. 29 : 10—13 aan. Fiebig acht het ondenkbaar, dat het gebed ooit gebruikt zou zijn met de slotwoorden: „behoed ons voor den booze”. Daarop moest iets anders volgen. De toevoeging van een lofprijzing was zeker in den geest van Jezus. Koninkrijk, kracht, heerlijkheid zijn gangbare Joodsche begrippen, vooral in betrekking tot God.

Zoo blijkt ook op deze wijze het zuiver-Israëlietische van Jezus’ prediking.

De samenstelling van de Bergrede

IX.

Wanneer wij ons rekenschap geven van den bouw der bergrede, dan valt het dadelijk op, dat zij tusschen de zaligsprekingen als inleiding en de ernstige waarschuwingen over het bouwen op rotsgrond of zand als besluit, een aaneengesloten toespraak bedoelt te geven. Doch bij nadere ontleding blijkt het verband niet altijd gemakkelijk te vinden, ofschoon wij meenen dat het in hoofdzaak wel aan te geven is.

In de zaligsprekingen wordt geteekend aan wie God genade bewijst. In 5 : 13—16 wordt het werk aangegeven, waartoe Gods genade in staat stelt. Dit werk staat door de eenheid der Godsopenbaring met het verleden in onverbrekelijk verband, maar vertegenwoordigt toch een nieuwe gerechtigheid, die gevolg is van het ernst maken met de volstrektheid van Gods wil, wat in 5 : 17—48 met vijf of zes voorbeelden wordt toegelicht [1]. Deze ware verhouding tot God wordt dan behandeld ten opzichte van het godsdienstig leven, in aalmoes, gebed en vasten, 6 : 1—18, ten opzichte van het persoonlijk leven, 6 : 19—34, ten opzichte van de verhouding tot den naaste, 7 : 1—12. Het geheel wordt dan met opwekking en waarschuwing besloten.

---

[1]) Vijf of zes, dit hangt er van af, of men de woorden over echtbreuk en scheiding — 5 : 27 v.v. en 31 v. — met elkaar verbindt, of ze als twee voorbeelden neemt. In den regel neemt men ze samen. Ewald neemt ze gescheiden en voegt achter vers 42 nog een woord over stelen in, en komt door deze willekeurige toevoeging ook hier tot het zevental, dat hij overal tracht te vinden.

Dit geeft een logisch sluitend geheel. Maar enkele onderdeelen geven voor het verband toch moeilijkheid. Zoo verbreekt het „Onze Vader" het leerdicht van drie strofen, dat in 6 : 2 begint en tot 6 : 18 loopt. Ook 6 : 22 v. geeft moeite voor de uitlegging, evenals het verband waarin 7 : 6 en 7 : 7—11 voorkomen. Velen laten daarom met 6 : 19, anderen met 7 : 1 een reeks losse vermaningen beginnen. Wij meenen, dat er wel verband te vinden is, zooals wij boven aangaven. Maar het is dikwijls heel los en blijkbaar van den evangelist afkomstig.

Findlay is van meening, dat in hoofdstuk 7 de volksmenigte zich weer nauwer rondom Jezus geschaard heeft, die nu de volgende gezegden meer tot hen richt. Bij deze geheel willekeurige meening gaat hij blijkbaar van de onderstelling uit, dat de rede zoo als één geheel door Jezus uitgesproken is.

Dit is ook de meening van A. W. Robinson. Hij komt zoozeer onder den indruk van de eenheid, dat hij meent die in zijn verdeeling overtuigend te kunnen uitdrukken. Daarvoor geeft hij een zevenvoudige indeeling: I de zaligsprekingen, die het ideaal van de toekomst zouden weergeven; II 5 : 10—16 de ervaringen van hen die dat ideaal nastreven; III 5 : 17—48 de betrekking tot het verleden; IV 6 : 1—18 het gevaar van de verzoekingen der wereld; V 6 : 19—34 het gevaar van materiëele zorgen; VI 7 : 1—12 het gevaar van geestelijk kwaad; VII 7 : 13—27 slotvermaningen. Maar vooral II en VI zijn hier zwak; en ook bij deze indeeling staat het „Onze Vader" geheel op zich zelf, los van het gevaar der verzoekingen. Bovendien, al is er duidelijk een lijn in de bergrede aan te wijzen, daarmee is nog niet gezegd, dat zij zoo door Jezus is uitgesproken. De groepeering der spreuken kan ook van den evangelist afkomstig zijn.

Meent Robinson, dat de bergrede de helderste kenmerken van oorspronkelijke eenheid draagt, Allard Pierson,

die in 1878 de Hollandsche radicale school inleidde, voelde voor dergelijke intuïtieve indrukken niets en was veeleer van meening, dat het zedelijk beginsel der bergrede volstrekt niet zoo hoog te stellen is, en dat wij hier een toespraak van vrije compositie voor ons hebben, vrucht van Joodsche wijsheid, opgesteld niet lang vóór 70, met het doel „eenige zedelijke denkbeelden aan te bevelen"; enkele spreuken kunnen wel van Jezus zijn, maar van geen enkele spreuk kunnen wij dat met historische zekerheid zeggen, en van bijna elke uitspraak is wel een Joodsche parallel aan te wijzen [1]): alsof de geest van het geheel en het accent niet een zeer eigen karakter draagt!

Deze radicale opvatting, die o.a. door Dr Proost in hoofdzaak gedeeld wordt, heeft te recht weinig weerklank gevonden [2]). Maar de voorstanders van de meening, dat Jezus de rede in dezen vorm zou uitgesproken hebben, zijn evenzeer ver in de minderheid. Behalve Findlay en Robinson is ook Nägelsbach te noemen, ofschoon deze toch voor een aantal spreuken als van elders uit de traditie ingevoegd een uitzondering maakt.

Reeds Calvijn was van meening, dat de bergrede uit verschillende toespraken en spreuken van Jezus vrij door Mattheüs is samengesteld. Hij grondde deze meening voornamelijk op een vergelijking met Lukas: wat bij Mattheüs in één rede voorkomt, geeft Lukas verspreid over de hoofdstukken 6 tot 16.

Een kort overzicht moge hier volgen.

---

[1]) Pierson, door Dr. Proost gevolgd, ziet ook in den imparfait van „hij leerde" — 5 : 2 — een bewijs, dat de evangelist hier bedoelde te zeggen: hij placht te leeren, en hiermee zelf aangaf, dat hij slechts een voorbeeld gaf van de wijze waarop Jezus leerde. Dit past in den zin al heel slecht; de imparfait is met McNeile als een Aramaeisme te verklaren. [2]) Vgel. boven, bladz. 18, 19.

MATTHEUS.	LUKAS.
5:1 Als hij nu de volksmenigte zag, beklom hij de berghelling; en als hij zich had nedergezet, kwamen zijne discipelen tot hem.	En met hen afdalende, 6:17 ging hij staan op een vlak gedeelte...
2 En hij deed zijn mond open, leerde hen en sprak:	En hij hief zijn oogen 20 op, zag zijn discipelen aan en zeide:
3 Zalig de armen van geest, want hunner is het koninkrijk der hemelen.	Zalig zijt gij armen, want uwer is het koninkrijk Gods.
4 Zalig de treurenden, want zij zullen vertroost worden.	Zalig zijt gij die nu 21b weent, want gij zult lachen.
5 Zalig de zachtmoedigen, want zij zullen het aardrijk beërven.	
6 Zalig zij die hongeren en dorsten naar de gerechtigheid, want zij zullen verzadigd worden.	Zalig zijt gij die nu 21a hongert, want gij zult verzadigd worden.
7 Zalig de barmhartigen, want hun zal barmhartigheid geschieden.	
8 Zalig de reinen van hart, want zij zullen God zien.	
9 Zalig de vredestichters, want zij zullen Gods kinderen genaamd worden.	
10 Zalig zij die vervolgd worden om der gerechtigheid wil, want hunner is het koninkrijk der hemelen.	
11 Zalig zijt gij, wanneer zij u smaden en vervolgen, en liegende allerlei kwaad van u	Zalig zijt gij, wanneer 22 de menschen u haten, en wanneer zij u uitstooten, en uw naam als iets dui-

spreken, om mijnentwil.

12 Verblijdt en verheugt u,
want uw loon is groot
in de hemelen; want al-
zoo hebben zij vervolgd
de profeten die vóór u
geweest zijn.

velsch beschimpen en uit-
bannen, ter wille van den
zoon des menschen.
Te dien dage moogt gij 23
opspringen van vreugde;
want ziet, uw loon is groot
in den hemel: want op
gelijke wijze handelden
hun vaderen met de pro-
feten.
Maar wee u, gij rijken, 24
want gij hebt reeds
uw vertroosting ont-
vangen.
Wee u, gij die nu 25
verzadigd zijt,
want gij zult honger
lijden.
Wee u, gij die nu lacht,
want gij zult treuren
en weenen.
Wee u, wanneer al de 26
menschen goed van u spre-
ken, want op gelijke wijze
handelden hun vaderen
met de leugenprofeten.

De vergelijking van dit eerste gedeelte der bergrede geeft al dadelijk aanleiding tot verschillende opmerkingen. Bij Mattheüs en Lukas beide is sprake van een berg, maar bij Mattheüs beklimt Jezus de berghelling, bij Lukas daalt hij juist af, om op een vlak gedeelte zijn toespraak te houden. Bij Mattheüs spreekt Jezus zittende, bij Lukas staande. Dit heeft Augustinus er toe gebracht, om hier van twee verschillende redevoeringen te spreken die op denzelfden dag gehouden zouden zijn: de bergrede van Mattheüs tot den engeren kring der discipelen, de kortere toespraak van Lukas tot den breeden kring van het volk. Wij moeten hierbij in rekening brengen, dat Augustinus

van meening is, dat Mattheüs het oudste evangelie en als zoodanig eerst door Markus, later door Lukas gekend en gebruikt is, zoodat Lukas dus met opzettelijke bedoeling van Mattheüs afwijkt. Deze stelling wordt tegenwoordig niet meer verdedigd, maar men meent dat Mattheüs en Lukas onafhankelijk van elkaar ten deele dezelfde bronnen hebben gebruikt. De groote meerderheid der uitleggers is daarom van oordeel, dat hier oorspronkelijk dezelfde rede is bedoeld — het vlakke gedeelte, dat Lukas noemt, kan ook op de berghelling liggen —, maar Mattheüs heeft allerlei er bijgevoegd, dat we bij Lukas verspreid vinden over elf hoofdstukken.

Doch er zijn hier ook andere verschilpunten: bij Mattheüs vinden wij acht, bij Lukas vier zaligsprekingen, en bovendien vier wee's, die bij Mattheüs ontbreken. En in de gelijke zaligsprekingen is er nog een duidelijk verschil. Lukas heeft overal den vorm „zalig zijt gij", die bij Mattheüs alleen voorkomt in 5 : 11, in den parallelvorm van de achtste zaligspreking. Zij zullen in verschillenden vorm zijn overgeleverd, evenals wat van de armen en de hongerenden gezegd wordt. Misschien ook heeft Mattheüs, zooals wij boven reeds zagen, de uitdrukking „armen" toegelicht met de woorden „van geest", en het „hongeren en dorsten" met „naar de gerechtigheid".

In elk geval is het merkwaardig dat ook in Lukas 6 de toespraak met zaligsprekingen begint en met een gelijke waarschuwing besluit, terwijl daartusschen vrij wel dezelfde volgorde van spreuken en dikwijls geheel gelijke woorden gebruikt worden. Dit blijkt, als wij onze vergelijking voortzetten.

MATTHEUS.	LUKAS.
5:13 Gij zijt het zout der aarde; maar indien het zout zijn kracht verloren	Derhalve zout is goed; 14 : 34 maar indien ook het zout zijn kracht verloren

	heeft, waarmede zal men dan zouten?	heeft, waarmede zal iets smakelijk gemaakt worden?	
	het deugt nergens meer toe, dan om weggeworpen en door de menschen vertreden te worden.	noch voor het land noch voor den mesthoop is het geschikt; men werpt het weg...	
14	Gij zijt het licht der wereld. Een stad die op een berg ligt, kan niet verborgen blijven.	Vgel. ook	8:16
15	Ook steekt men een lamp niet aan, om haar onder de korenmaat te zetten;	Niemand die een lamp aansteekt, zet haar in den kelder of onder de korenmaat, maar op den luchter,	11:33
	maar men zet haar op den luchter, zoodat zij licht geeft voor allen die in de woning zijn.	opdat zij die binnenkomen het schijnsel kunnen zien.	
16	......		
17	......		
18	Want voorwaar, ik zeg u: totdat de hemel en de aarde vergaan, zal er ook niet één jota of tittel vergaan van de wet, totdat alles zal zijn geschied.	Doch het is lichter dat hemel en aarde vergaan, dan dat van de wet één tittel zou vallen.	16:17
19	......		
20	......		
21	......		
22	......		
23	......		
24	......		
25	Wees onverwijld bereid, een schikking te treffen met uw tegenpartij,	Waarom oordeelt gij ook uit u zelf niet, wat recht is?	12:57
		Wanneer gij namelijk met uw tegenpartij naar de overheid gaat,	58
	zelfs terwijl gij u met hem op weg bevindt naar het gericht,	geef u onderweg moeite om van hem vrij te	
	opdat hij u niet over-		

	levere aan den rechter, en de rechter aan den dienaar, en gij in de gevangenis geworpen wordt;	komen, opdat hij u niet voor den rechter sleepe, en de rechter u den gerechtsdienaar overlevere, en de gerechtsdienaar u in de gevangenis werpe.	
26	Voorwaar, ik zeg u: Gij zult vandaar zeker niet uitgaan, totdat gij den laatsten penning zult hebben betaald.	Ik zeg u: gij zult vandaar zeker niet uitgaan, totdat gij ook het laatste penningske zult hebben betaald.	59
27	......		
28	......		
29	......		
30	......		
31	......		
32	Maar ik zeg u: een iegelijk die scheidt van zijn vrouw, behalve wegens ontucht, maakt dat zij echtbreuk pleegt; en al wie de gescheidene huwt, pleegt echtbreuk.	Een iegelijk die scheidt van zijn vrouw en een ander huwt, pleegt echtbreuk; en wie eene gescheidene vrouw huwt, pleegt echtbreuk.	16:18
33	......		
34	......		
35	......		
36	......		
37	......		
38	......		
39	Maar ik zeg u: wederstaat den booze niet; doch wanneer iemand u slaat op de rechterwang, keer hem ook de andere toe;	Wie u op de eene wang slaat, bied hem ook de andere;	6:29
40	en hem die met u rechten wil en uwen lijfrok nemen, laat hem ook den	en dengene die uw mantel neemt, belet hem niet ook den lijfrok te	

	mantel.	nemen.	
41	......		
42	Geef dengene die van u vraagt, en wend u niet af van hem die van u wil leenen.	Geef aan een iegelijk die van u vraagt, en vraag niet terug van hem die het uwe neemt.	6:30
43	......		
44	Maar ik zeg u: Hebt uwe vijanden lief, en bidt voor hen die u vervolgen,	Maar tot u die mij thans aanhoort, zeg ik: Hebt uwe vijanden lief, doet wel dengenen die u haten,	6:27
		zegent hen die u vervloeken, bidt voor hen die u krenken.	6:28
45	opdat gij kinderen moogt zijn van uw vader die in de hemelen is;		
5:46	Want indien gij liefhebt die u liefhebben, welk loon kunt gij verwachten? doen ook de tollenaars niet hetzelfde?	En indien gij liefhebt die u liefhebben, wat voor dank kunt gij verwachten? want ook de zondaren hebben lief die hen liefhebben.	6:32
47	En indien gij alleen uwe broeders groet, wat doet gij boven anderen? doen ook de heidenen niet hetzelfde?	Immers indien gij goed doet aan wie u goed doen, wat voor dank kunt gij verwachten? Ook de zondaren doen hetzelfde.	33
		En indien gij leent aan hen van wie gij hoopt te ontvangen, wat voor dank kunt gij verwachten? Ook zondaren leenen aan zondaren, om terug te ontvangen.	34
		Maar hebt uwe vijanden lief, en doet hun goed en leent, zonder iets terug te hopen;	35

45	opdat gij kinderen moogt zijn van uw vader die in de hemelen is; want hij doet zijn zon opgaan over boozen en goeden, en hij doet het regenen op rechtvaardigen en onrechtvaardigen.	en uw loon zal groot zijn, en gij zult kinderen zijn des Allerhoogsten, want hij is goedertieren over de ondankbaren en boozen.	
48	Gij dan weest volmaakt, gelijk uw hemelsche vader volmaakt is.	Weest barmhartig, gelijk uw vader barmhartig is.	36

Wanneer wij het tweede gedeelte van Matth. 5 vergelijken met Lukas, dan vinden we parallellen in Luk. 14 : 34, 8 : 16 en 11 : 33, 16 : 17, 12 : 57—59, 16 : 18 en 6 : 27—36. De woorden zijn niet letterlijk gelijk. Dit kan aan verschillende bron liggen, of aan wijzigingen door den evangelist aangebracht; maar het is ook volstrekt niet uitgesloten, dat Jezus zelf bij verschillende gelegenheden een gelijke waarheid met eenigszins andere woorden heeft uitgedrukt. De prediking van den Sadhu Sundar Sing, wij kunnen wel zeggen van elken volksprediker, herhaalt meermalen dezelfde waarheid in eenigszins gewijzigden vorm.

In Matth. 5 hebben we ook de tegenstelling van wat tot de ouden gezegd is tegenover wat Jezus nù zegt, en als inleiding daarvoor zijn „vervullen" van het Oude Testament. Daarvan vinden we bij Lukas geen parallellen. Dit kan verklaard worden uit de omstandigheid, dat Lukas voor heiden-Christenen schreef, voor wie die tegenstelling geen belang meer had.

Mattheüs blijkt veel uitvoeriger te zijn dan Lukas. Dit is ook het geval met Matth. 6, dat wij nu in het kort met Lukas willen vergelijken.

	MATTHEUS.	LUKAS.
6:1	....	
2	....	

3	....	En het geschiedde, als hij eens ergens in het gebed was, dat een zijner discipelen, toen hij ophield, tot hem zeide: Heer, leer ons bidden, gelijk ook Johannes zijn discipelen geleerd heeft!	11:1
4	....		
5	....		
6	....		
7	....		
8	....		
		En hij zeide tot hen:	2
9	Gij dan, bidt aldus:	Wanneer gij bidt, zoo zegt:	
	Onze Vader die in de hemelen zijt,	Vader,	
	uw naam worde geheiligd,	uw naam worde geheiligd,	
10	uw koninkrijk kome, uw wil geschiede, gelijk in den hemel alzoo ook op aarde.	uw koninkrijk kome.	
11	Geef ons heden ons genoegzaam brood.	Geef ons elken dag ons genoegzaam brood,	3
12	En vergeef ons onze schulden, gelijk ook wij vergeven hebben onzen schuldenaren;	En vergeef ons onze zonden, want ook wij vergeven een iegelijk die tegenover ons schuldig staat;	4
13	en leid ons niet in verzoeking, maar behoed ons voor den booze.	en leid ons niet in verzoeking.	
14	Want indien gij enz...		
15	....		
16	....		
17	....		
18	....		
19	Vergadert u geene schatten op de aarde, waar mot en roest verteert, en waar dieven doorgraven en stelen.	Verkoopt hetgeen gij hebt, en geeft aalmoes. Maakt u geldbuidels die niet verouden, een onuitputtelijken schat in de hemelen, waar geen dief nadert en geen mot verderft.	12:33
20	Maar vergadert u schatten in den hemel, waar noch mot noch roest		

	verteert, en waar dieven niet doorgraven en stelen.		
21	Want waar uw schat is aldaar zal ook uw hart zijn.	Want waar uw schat is, aldaar zal ook uw hart zijn.	34
22	De lamp van het lichaam is het oog; indien dan uw oog gaaf is, zal uw geheele lichaam verlicht zijn;	De lamp van uẘ lichaam is uw oog: wanneer dan uw oog gaaf is, zoo is ook uw geheele lichaam verlicht;	11:34
23	maar indien uw oog slecht is, zal uw geheele lichaam duister zijn.	maar indien het slecht is, zoo is ook uw lichaam duister.	
	Indien dan het licht dat gij bezit, duisternis is, hoe groot is dan die duisternis!	Ziet dan toe, dat niet het licht dat gij bezit, duisternis is.	35
		Indien dan uw geheele lichaam verlicht is, zonder eenig deel in het duister te houden, zoo zal het geheel verlicht zijn: gelijk wanneer de lamp met hare stralen u licht geeft.	36
24	Niemand kan twee heeren dienen; want hij zal den eenen haten en den anderen liefhebben,	Geen huisknecht kan twee heeren dienen; want hij zal den eenen haten en den anderen liefhebben,	16:13
	of wel zich aan den eenen hechten en den anderen minachten.	of wel zich aan den eenen hechten en den anderen minachten.	
	Gij kùnt niet God diènen èn Mammon.	Gij kùnt niet God diènen èn Mammon.	

6:25—33 is in hoofdzaak gelijk aan Luk. 12 : 22—31.
34 ....

Van Mattheüs 6 vinden we voor een deel parallellen in Luk. 11 : 1—4, 12 : 33 v., 11 : 34—36, 16 : 13 en 12 : 22—31. Merkwaardig is hier het groote verschil — in de oudste handschriften, niet in de statenvertaling —, dat Lukas in het „Onze Vader" toont. Dat een gebed, dat als voor-

beeld moet dienen, twee maal door Jezus in geheel verschillenden vorm gegeven zou zijn, is wel moeilijk te denken. Is dat toch het geval geweest, dan zou dit nog krachtiger argument zijn voor de stelling, dat het niet op de *letter*, maar op den geest der Schrift aankomt. Opmerkelijk is ook het ontbreken in de oudste handschriften van het liturgisch slot: „Want uw is het koninkrijk en de kracht en de heerlijkheid tot in eeuwigheid, amen”. Dit zal later toegevoegd zijn, toen het „Onze Vader” gemeentegebed werd.

Overigens vinden wij in dit gedeelte parallellen die letterlijk gelijk zijn. En wanneer wij bedenken dat deze woorden een Grieksche vertaling van oorspronkelijk Arameesche gezegden zijn, dan pleit dit wel sterk voor eenzelfde bron, waaraan Mattheüs en Lukas hun stof ontleend hebben.

Voor Matth. 7 willen we korter zijn.

Matth.	7 : 1—5	is parallel aan	Luk.	6 : 37—42;
	7 : 6	staat op zich zelf;		
	7 : 7—11	is parallel aan	Luk.	11 : 9—13;
	7 : 12	„	„	6 : 31;
	7 : 13	„	„	13 : 24;
	7 : 14—17	staan op zichzelf;		
	7 : 18—20	is parallel aan	Luk.	6 : 43 en 44;
	7 : 21	„	„	6 : 46;
	7 : 22 en 23	„	„	13 : 26 en 27;
	7 : 24—27	„	„	6 : 47—49.

Op grond van de vergelijking met Lukas meent *Calvijn*, dat Mattheüs de bergrede vrij heeft samengesteld. *Grosheide* meent dit te kunnen weerleggen, door te spreken van verschillende uitspraken bij meerdere gelegenheden gedaan. Maar daarmee is niet verklaard, dat de oorspronkelijk in het Arameesch gesproken woorden bij de verschillende evangelisten dikwijls in volkomen gelijke Grieksche vertaling voorkomen. Dat wijst toch wel op een gemeenschappelijke Grieksche bron. Ook is met de opvatting, dat er twee redevoeringen door Jezus gehouden

zouden zijn, niet verklaard, dat de volgorde in beide zoo zeer gelijk is; en ook niet, dat ze èn door Mattheüs èn door Lukas onmiddellijk verbonden zijn met hetzelfde wonder na Jezus' terugkeer in Kapernaüm: de genezing van den knecht van den hoofdman [1]). Ook die samenhang wijst er op, dat de evangelisten dezelfde rede bedoelen te geven. Doch Mattheüs heeft haar op vrije wijze uitgebreid en aangevuld [2]) en Lukas heeft haar bekort.

Vooral op grond van Matth. 6 : 7—15 meent dan ook Zahn, die tot de zeer conservatieven behoort, dat Mattheüs in de oorspronkelijke rede ook andere stukken heeft verwerkt. En volgens hem kan het geen vraag zijn, of wij bij Mattheüs en Lukas met dezelfde rede te maken hebben.

Bornhäuser, en ook Scott gaat hierin mee, wijst op de parallellen in de rabbijnsche literatuur. Ook daar worden de resultaten van lange besprekingen in korte spreuken of gezegden samengevat. Op dezelfde wijze hebben wij ons het ontstaan van de bergrede voor te stellen. Als Jezus met zijn discipelen over een of ander onderwerp een gesprek had gevoerd, werd dat ten slotte in een kort, puntig gezegde vastgelegd. De bergrede is een verzameling van zulke samenvattende spreuken, en wel met betrekking tot den levenswandel, de halacha, der Christusgeloovigen. Wanneer Spencer er op wijst, dat wij zoo weinig toelichting en verklaring van de korte spreuken vinden, dan moet die toelichting zoover die nog mogelijk is, gezocht worden in de toepassing der beginselen in Jezus' eigen leven. Maar wij moeten hier niet met Spencer denken aan een „methode van onderwijs", waarbij Jezus geen toelichting zou gegeven hebben. Er is in de eerste eeuw niemand geweest, meent Bornhäuser, die ook maar één

[1]) Matth. 8 : 5-13 en Luk. 7 : 1-10. [2]) Van Matth. 10 erkent ook Grosheide dat Mattheüs twee bij verschillende gelegenheden uitgesproken stukken heeft samengevoegd.

oogenblik gedacht zou hebben, dat Jezus de bergrede als een in één dag of in één uur uitgesproken toespraak gehouden heeft.

Zulk een volheid van de diepst indringende gedachten zou niet in een oogenblik te verwerken en onmogelijk te onthouden zijn geweest. Geen wonder, dat het de meest gangbare meening is, dat Mattheüs uitgaande van een in de open lucht gehouden toespraak, de bergrede zelf heeft samengesteld [1]). En als wij bedenken, dat Mattheüs ook elders het gelijksoortige bij elkaar voegt, terwijl in onderscheiding daarvan Lukas meer er op uit is, de historische aanleidingen op te sporen, dan is daarin een argument te meer om de bergrede te zien als een vrije compositie van den evangelist.

Ongetwijfeld heeft een toespraak van Jezus, op een berghelling gehouden, aan deze rede ten grondslag gelegen. Maar wij mogen hierbij ook wel denken aan de strekking van het Mattheüs-evangelie, om Jezus als den Messias te teekenen. Evenals nu Mozes op den berg Sinaï voor het oude bondsvolk de wet heeft gegeven, zoo treedt Jezus op dezen berg in Galilea als de Middelaar van het Nieuwe Verbond op met de prediking van de nieuwe gerechtigheid.

---

[1]) De gangbare meening wordt o.a. gedeeld door Calvijn, Achelis, Tholuck, Schlatter, G. Heinrici, Schullerus, Weinel, Klostermann, Zahn, Bornhäuser, Wünsch, Windisch, Harnack. Verder ook door: Gore, W. C. Allen, McNeile, Marriott, Wright, Scott, King. Ook door de Roomsch-Kathol. Dr. Alph. Steinmann, Pater Lagrange, Madame Cecilia. Heinrici meent met Calvijn dat èn Matth. èn Luk. beide een vrije compositie geven. Klostermann spreekt van een „künstliche Komposition”. De een rekent meer tot de oorspronkelijke rede dan de ander, maar dit is slechts een gradueel onderscheid, waarop wij niet ingaan. Wij komen toch niet boven gissingen uit. Maar dat neemt niets van de authenticiteit van de uitspraken weg: de samenstelling mag van den evangelist zijn, de woorden zijn van Jezus zelf. Zoo b.v. met nadruk ook vrijzinnig kritische theologen als Weinel en H. C. King.

Is de bergrede uit verschillende toespraken en spreuken samensteld, dan is er niet de minste aanleiding deze prediking te beschouwen als het begin van Jezus' werkzaamheid. Mattheüs geeft geen chronologisch verhaal, maar hij geeft prediking in een aantal hoofdstukken [1]. Elk hoofdstuk teekent den Messias van een bepaalde zijde; dit gedeelte als dengene die de nieuwe gerechtigheid, de halacha, van zijn belijders toelicht. Dat heeft hij gedurende zijn geheele openbare werkzaamheid telkens gedaan, maar wat daarop betrekking had, is hier bij elkaar gebracht. Mattheüs heeft zijn reden gehad, om dat voorop te stellen, zooals Lukas zijn reden had, om de verwerping in Nazaret [2] voorop te stellen. Dit beantwoordt aan Lukas' hoofdgedachte: Jezus, door de Joden verworpen, is de Heiland der wereld. Mattheüs evenwel predikt Jezus als den Messias, den vervuller van het Oude Testament, en stelt hem daarom allereerst voor als den Middelaar van het nieuwe Verbond tegenover Mozes, den Middelaar van het oude Verbond.

Dat in de bergrede uitspraken bij elkaar zijn gebracht, die tijdens Jezus' geheele openbare werkzaamheid zijn gedaan, heeft sommigen, zooals Dr Schullerus, verleid, voor de verschillende spreuken een aanleiding in Jezus' leven te zoeken en voor elk onderdeel een historische toelichting te geven. Maar dat is een hopelooze onderneming, omdat wij in het geheel geen chronologisch bepaald leven van Jezus bezitten. Het zijn niet anders dan los aaneengeregen voorvallen en uitspraken; alleen van de lijdensweek is een chronologisch verhaal te geven.

Wat den inhoud der bergrede betreft, uit het oogpunt van samenstelling gezien, zij bevat eschatologische heils- en gerichtsverkondiging, b.v. als aan het einde

---

[1]) Zie boven, bladz. 18. [2]) Luk. 4 : 16-30.

gesproken wordt over „dien dag", d.i. over den oordeelsdag, waarop velen zich op hun goede werken zullen beroepen, terwijl Jezus, de rechter, zal antwoorden: ik heb u nooit gekend [1]). Maar daarnaast bevat zij ook wijsheidsleer, b.v. als de hoorders opgewekt worden geen schatten te verzamelen die door mot en roest verdorven kunnen worden, en zich niet bezorgd te maken voor den dag van morgen, die zijn eigen zorgen brengen zal.

Men kan dit duidelijk onderscheiden leervormen noemen. Dat zij in één rede voorkomen, kan aan den evangelist worden toegeschreven. Toch moeten wij voorzichtig zijn, daaruit conclusies te trekken met betrekking tot de al- of niet-samenhoorigheid van het geheel. Ook Jezus kan in dezelfde rede beiderlei prediking gebracht hebben: in de bewogenheid van het persoonlijk getuigenis is geen plaats voor scherpe logische scheiding. Al moeten wij op andere gronden de bergrede als een door den evangelist samengesteld geheel beschouwen, bij zijn onderwijs zal Jezus wijsheidsleer en eschatologie niet scherp gescheiden hebben. Ook als wijsheidsleeraar was hij de Messias. Dit besef deed den evangelist in de bergrede zoowel het een als het ander opnemen.

Windisch wijst er op, dat ook religieus verschillende gedachtenlijnen in de bergrede te vinden zijn, en wel drieërlei: het eschatologische rijk en het wereldgericht; de absoluutheid van Gods eisch in de recht begrepen wet; en eindelijk de onbegrensde goedheid van God en ons kindschap van God. Geen van deze complexen beheerscht de geheele bergrede: het zijn verschillende uitgangspunten. Het bestaan daarvan kan ook weer teruggebracht worden op het feit, dat de evangelist de uitspraken heeft bij elkaar gebracht. Maar deze gedachtenlijnen zijn niet tegenstrijdig. De onbegrensde goedheid van God is niet in strijd met

[1]) 7 : 22 v.

de absoluutheid van zijn eisch. En de absoluutheid van zijn eisch moet ten slotte leiden tot een dag des gerichts. Alleen als de onbegrensde goedheid van God Zijn heiligheid zou opheffen, zou ook Zijn absolute eisch moeten vervallen. Maar dat zou uit Jezus' onderwijs moeilijk te bewijzen zijn! Weliswaar acht Klausner de goedheid van God, zooals ze in 5 : 43 v. wordt geteekend, in strijd met Gods heilige rechtvaardigheid. Maar Gods lankmoedigheid en genade heffen Zijn rechtvaardigheid niet op. Zij hebben ten doel, den mensch in staat te stellen aan Zijn rechtvaardigheid te voldoen. Wanneer dat doel niet wordt bereikt, valt de mensch onder het oordeel Gods. Dat is de grondgedachte van Jezus' onderwijs ook in de bergrede.

Tot wie de Bergrede gericht is

X.

Het schijnt een weinig belangrijke vraag, tot wie de bergrede gericht was. Vermoedelijk zal de argelooze lezer op die vraag antwoorden, dat wij ons allen het door Jezus gesprokene hebben aan te trekken. Dit zou ik ten slotte ook niet willen ontkennen, maar aan de gestelde vraag zit meer vast dan menigeen zou denken. Zij hangt samen met de vraag, wat de oorspronkelijke bedoeling der bergrede was, en of zij wel algemeen uitvoerbaar is te achten. Hierover zullen we nog afzonderlijk moeten handelen. Nu eerst: tot wie was zij gericht?

Augustinus meende: de bergrede van Mattheüs gold alleen den engen kring der discipelen, terwijl de toespraak van Lukas 6 — die wij nu laten rusten — tot het volk gericht was.

Dit zou kunnen leiden tot de onderscheiding van een esoterisch en een exoterisch Christendom waarvoor in de negentiende eeuw J. P. Lange heeft gepleit, en waarmee bedoeld wordt een Christendom alleen voor de ingewijden en een voor de adepten, de aankomende leerlingen. Zulk een tegenstelling is in den loop der geschiedenis meermalen gemaakt, maar dan toch steeds in die kringen, die men òf niet tot het eigenlijk Christelijk gebied òf hoogstens tot zijn randbewoners rekenen kan: de gnostieken uit de tweede tot de vierde eeuw, de theosofen uit onze dagen, en sommige secten als de Gichtelianen in de zeventiende eeuw; bij wie men steeds een sterken inslag van niet-Christelijke motieven kan opmerken. De onderscheiding hangt dan

samen òf met een dieper inzicht òf met sacramenteele wijdingen òf met beide. De ingewijden treden in het eerste geval met leergezag op, waaronder de adepten zich te buigen hebben. Dit is voor Jezus' onderwijs uitgesloten, al heeft hij, zooals J e r e m i a s aanwijst, de eschatologie en de verkondiging van zijn lijden en sterven alleen voor zijn leerlingen bedoeld — vergelijk Matth. 10 : 27 —. In het tweede geval hebben de ingewijden geheime wijdingen ondergaan, zooals bij de antieke mysterie-godsdiensten het geval was. Maar ook daarvan is in Jezus' onderwijs geen spoor. Bij de Gichtelianen, die aan het einde der zeventiende eeuw hoofdzakelijk te Amsterdam een secte vormden, ging het ook om zedelijke tegenstellingen. Gichtel zelf, de leider, had bijzondere openbaringen en visioenen. De volmaakten of priesters mochten zich daaraan laven en moesten zich onthouden van het huwelijk en van elken arbeid voor levensonderhoud. Dit laatste was een noodzakelijk kwaad voor de onvolmaakten of vleeschelijke broeders. Ook hier is dus het esoterische met een hooger inzicht verbonden.

Zulk een tegenstelling heeft Augustinus, zelf uit het gnostieke Manichaeïsme voortgekomen, niet gewild. Maar wel was hij in het Westen een der krachtigste voorstanders van de kloosterbeweging, die nog in het opkomen was. Zijn tegenstelling rust dan ook reeds in de erkenning van tweeërlei zedelijkheid: een voor de geestelijken en kloosterlingen en een voor de massa van het volk.

Geen wonder dat bij de verdere ontwikkeling der Roomsch-Katholieke zedeleer dit er toe geleid heeft, dat men in de middeleeuwen de bergrede ging beschouwen als alleen bestemd voor hen die „volmaakt" wilden worden. Men ging namelijk onderscheid maken tusschen de verboden der zedewet, die steeds en elk oogenblik voor ieder, en de geboden, die slechts in bepaalde gevallen golden. Hiermee verbond zich de gedachte, dat men door deze na te komen

verdienstelijke werken kon verrichten, die bij God op bijzonder loon aanspraak konden maken. Volgens Madame Cecilia heeft de rechtvaardige geen aanspraak op loon buiten de genadevolle beloften van God, en zijn alleen die werken Gode welgevallig, die in den genadestaat zijn verricht. Holl wijst er op, dat met den genadestaat bedoeld wordt de in het sacrament ingegotene bovennatuurlijke genadekracht. En hiermede is niet gezegd, dat de liefde tot God steeds bewust moet zijn als een levende drang tot het goede. Voldoende is een zoogenaamde „virtueele intentie", d. i. de goede bedoeling als nawerking van een opzettelijk op God gerichte neiging. Wanneer men nu in dien genadestaat de raadgevingen van de bergrede opvolgt, doet men bijzonder verdienstelijke werken, waarop bijzonder loon volgt. Dit wordt b.v. bij de bedelmonniken ondersteld. In een populaire uitlegging der bergrede van den Roomsch-Katholiek Anton Heinen zien we dan ook bij de zaligsprekingen de armen van geest geïllustreerd met een houtsnede, waarop de H. Franciscus staat afgebeeld. Vele Roomsch-Katholieke uitleggers verklaren ook armen van geest [1]) als „vrijwillig" armen, en passen dit toe op de leden van de bedelorden. De Roomsch-Katholieke kerk heeft de zaligsprekingen aangewezen als de preekstof voor het feest van Allerheiligen, en Steinmann acht dit volkomen juist: de heiligen zijn degenen die aan de voorwaarden der zaligsprekingen voldoen.

Op deze wijze stelt men de bergrede feitelijk buiten de algemeene Christenheid en beperkt haar geldigheid tot een kleinen kring van bijzonder begenadigden, en komt men inderdaad in de richting van een esoterisch christendom. Hiertegen heeft het Protestantisme, dat op grond van den bijbel het algemeene priesterschap der geloovigen belijdt, zich met kracht verzet.

---

[1]) Matth. 5 : 3.

Toch is ook onder de Protestanten een opvatting, die de verklaring van Augustinus zeer nabij komt, n.l. die, zooals Nägelsbach het doet, den sleutel tot recht begrip van de bergrede daarin ziet, dat zij alleen tot de twaalf — eigenlijk, volgens Matth. 4 : 18—22, slechts vier — discipelen gericht zou zijn. De zaligsprekingen ziet Nägelsbach als zedelijke eischen voor de twaalve. De vervolging van 5 : 10 v. geldt alleen hen, en zij alleen kunnen in vers 12 vergeleken worden met de profeten die vóór hen geweest zijn. Het „aldus leeren” van 5 : 19 ziet alleen op hen, evenals het zich bekommeren om anderen in 7 : 3—5, en het niet geven van het heilige aan de honden in 7 : 6. De bergrede zou derhalve op één lijn te stellen zijn met de uitzendingsrede van Matth. 10, die ook alleen de discipelen gold.

Bornhäuser is het hiermee eens. Wel zijn er op den berg volksscharen en aanhangers van Jezus, maar zijn rede geldt alleen de twaalf discipelen, die hij als helpers in zijn werk noodig heeft.

Deze verklaring heeft dit voor, dat men, als men de bergrede opvat als een wetgeving, zich voor de zwaarste eischen op de bijzondere taak der apostelen kan beroepen en ze zoo voor den doorsnee-Christen niet onmiddellijk verplichtend behoeft te stellen. Zoo zou volgens Bornhäuser het niet verzamelen van schatten in 6 : 19 tot de apostelen gezegd zijn, die voor hun beroep alles moesten verlaten. En het niet bezorgd zijn van 6 : 25 v. geldt alleen hen. Bornhäuser wil dan ook niet vertalen: weest niet bezorgd, maar: spant u daarvoor niet in, want gij als apostelen hebt een andere taak. Maar de bezwaren tegen deze opvatting zijn te groot.

Allereerst het slot over de scharen die verslagen staan over de leer. Nägelsbach wil die mededeeling maar als onjuist terzijde stellen. Kattenbusch ziet daarin ook een strijd met 5 : 1 en 2. Findlay meent, dat de volks-

scharen tijdens de rede — hij zegt na 6 : 34 — weer dichter bij zijn gekomen. Maar wanneer wij in de rede een door den evangelist samengesteld geheel moeten zien, dan bedoelt hij ook met de verslagenheid der scharen alleen den doorloopenden indruk van Jezus' onderwijs te schetsen. Doch dit zou hij niet op deze wijze doen, als hij de bergrede als alleen tot de discipelen gericht beschouwde.

Is het verder denkbaar, dat de woorden over verzoening eer men offert, over echtscheiding, over niet-zweren, over liefde tot den vijand, over aalmoes, gebed, vasten, over het niet verzamelen van schatten alleen de twaalve zou gelden? Neen, zegt Nägelsbach, maar dat zijn grootendeels later ingevoegde stukken. Doch zulk een schifting maakt zijn betoog weinig overtuigend. Mattheüs heeft die stukken toch niet zonder reden, ondoordacht, in de bergrede opgenomen.

Als tegenstelling van Nägelsbach en Bornhäuser kan Johs. Müller gelden, tegen wien Nägelsbach dan ook ernstig waarschuwt.

Müller wil Jezus naderen langs den weg van het eerlijk zoeken buiten de kerkelijke leer om, die op zoovele wijzen het woord van Jezus verduisterd heeft. Wij moeten Jezus ook stellen buiten de orde der godsdienststichters en zedeleeraars. Hij wil een geheel nieuwe wijze van leven brengen. De bergrede is evangelie en geen wet. Daarmede richt Jezus zich tot de zoekenden van alle tijden. Of zij Jood, Mohammedaan of Christen, materialist of atheïst zijn; tot welke richting, belijdenis, godsdienst, partij of stand zij ook behooren, het doet er niet toe; hun groote hartstocht naar werkelijk leven is waarborg, dat hun behoort het koninkrijk Gods, het rijk van oorspronkelijkheid, van reorganisatie aller dingen. En deze zoekenden worden in al de zaligsprekingen bedoeld. Zij zijn ook het licht der wereld en het zout der aarde.

Van hen worden vele diepe en fijne dingen gezegd. Met grooten ernst wordt tegen alle uiterlijkheid en formalisme gewaarschuwd. Daaruit is veel te leeren en te genieten. Alleen — niemand moet denken, dat dit een uitlegging van de bergrede is. Het zijn fonkelende, tintelende, scherpe, rake opmerkingen naar aanleiding van Jezus' woorden. Doch deze zijn losgemaakt van het historisch verband, van de tegenstelling met de Farizeën, van de oorspronkelijk Joodsche omgeving. Zoo leeren we wel Müller, maar niet Jezus kennen.

Wanneer wij Matth. 5 : 1 en 2 nauwkeurig lezen, dan kan de bergrede niet zonder meer als tot het volk gericht beschouwd worden. De discipelen kwamen tot Jezus en hen leerde hij. Maar ook volgens 7 : 28 hoort het volk mede aan.

Zegt Gore: de bergrede is gericht tot de kerk en niet tot de wereld, maar de scharen waren er bij, dus de wereld hoorde mee aan, —dan moeten we met zulk een verschuiving van begrippen voorzichtig zijn. Tot de kerk — welke kerk? Dat kan niet anders dan de onzichtbare zijn van de waarlijk geloovigen, en die wijst niemand aan, evenmin als de wereld.

De meest eenvoudige opvatting is, dat Jezus zich richt tot de geloovigen, ten aanhoore van het volk, dat ook geloovig behoorde te zijn. Hij richt zich tot degenen voor wie zijn woord een woord Gods is: tot degenen die dit reeds vroeger hadden erkend, de discipelen in den ruimen zin, en tot degenen voor wie op dit oogenblik dit woord als Gods woord komt, d.i. tot hen onder de scharen die zich door dit woord geroepen weten. Van een esoterisch christendom is in 't geheel geen sprake. Het is zelfs onjuist, een scherpe scheiding tusschen de hoorders te maken. En zoo opgevat, is het door Jezus gesprokene tot ons allen gericht.

De bedoeling van de Bergrede

XI.

Er is misschien geen vraag zoo moeilijk te beantwoorden als de vraag: wat heeft Jezus met de bergrede bedoeld? Want het antwoord op die vraag is onverbrekelijk verbonden met het antwoord op de vraag: Wie was Jezus Christus?

De waarheid hiervan kunnen we slechts met enkele woorden toelichten.

Paulus zag in Jezus den Verlosser van Godswege, het hoofd der nieuwe menschheid, den Messias aan wien men zich door het geloof onvoorwaardelijk heeft toe te vertrouwen en van wien men de kracht tot het nieuwe leven ontvangt. Hij is daarom het einde der wet. Het oude is voorbijgegaan, het nieuwe is gekomen; wie in Christus is, is een nieuwe schepping[1]).

Reeds in het begin der tweede eeuw, toen het evangelie door velen uit de heidenwereld was aanvaard, begon de opvatting op te komen, dat men Christen is, wanneer men op grond van profetieën en uitspraken der apostelen aan God gelooft als den eenigen Heerscher en aan Zijn Zoon, die het eeuwig leven waarborgt en leert, hoe men leven moet. De doop beteekent de vergeving voor de daarvóór bedreven zonden: na den doop is men tot deugdzaamheid verplicht. Vergeeflijke zonden kunnen door bijzondere werken geboet worden, onvergeeflijke zonden stellen voor goed buiten de Christelijke gemeenschap. Hier wordt Christus reeds naast Verlosser de nieuwe Wetgever.

In het midden en aan het einde der tweede eeuw wordt dit door de Apologeten, de Verdedigers van den Christelijken godsdienst, verder uitgewerkt. Christus waarborgt het eeuwig leven; Hij brengt de ware wijsbegeerte! Hij geeft *de nieuwe wet*. Irenaeus (gestorven

1) 2 Kor. 5 : 17.

na 180) verklaart: de Heer heeft niet de natuurlijke voorschriften van de wet ontbonden, maar ze uitgebreid en aangevuld. Tertullianus (gestorven omstreeks 220), Hieronymus (gestorven 420), de groote meerderheid der Roomsch-Katholieke uitleggers zijn het daarover eens.

Het Trentsch concilie, dat van 1545 tot 1563 gehouden werd, om officieel de houding der Roomsch-Katholieke Kerk tegenover de Hervorming te bepalen, heeft als geloofsregel vastgesteld: „Vervloekt is die leert, dat Christus Jezus door God den menschen gegeven is als verlosser in wien zij moeten gelooven en niet ook als wetgever dien zij moeten gehoorzamen."

De bergrede is hier de nieuwe wet, die tot gehoorzaamheid verplicht. Door de onderscheiding van „volmaakten" en „onvolmaakten" — men denke ook aan die van geestelijken en leeken — wordt het mogelijk gemaakt, de zwaarste eischen als overvloedig goede werken niet aan ieder Christen te stellen. Algemeen verplichtend zijn alleen de verboden der wet. Wanneer wij over de vervulbaarheid der bergrede spreken, zullen we zien, welke verdere spitsvondige onderscheidingen gemaakt zijn. Maar hoofdkenmerk is wel dit: de Roomsch-Katholieke Kerk leert, dat de mensch die de sacramentsgenade ontvangen heeft, dat is kortweg volgens haar opvatting de Christen, in staat is het eeuwige leven te verdienen. Met deze leer der verdienstelijk goede werken is in den loop des tijds de boete- en biechtpraktijk verbonden waarbij de priester voor hen, die te kort schieten, putten kan uit den schat der goede werken, die de kerk in de verdiensten van Christus en de heiligen bezit.

Tegen deze voorstellingen, onderscheidingen en praktijken heeft zich Luther met kracht verzet. God wendt zich in Christus tot den zondaar, niet tot den rechtvaardige. Wie de eischen van Christus leert verstaan, moet zijn eigen doemwaardigheid erkennen en bij den genadigen God zijn toevlucht zoeken. God bewijst in Christus Zijn genade door de zonden te vergeven en den berouwvollen mensch rechtvaardig te verklaren. In de aanvaarding van deze rechtvaardiging door het geloof rust de wil, om uit dankbaarheid het goede te doen. Dit is vernieuwing van den geheelen wil; het is volstrekte omzetting van den mensch en doet een toenemende vrijheid ontstaan. „Voor den geloovige bestaat geen wet", zegt Luther. Verdienste kunnen zijn werken niet bezitten. De bergrede is dus de wet die den mensch zijn zonde doet kennen. Is de mensch door de rechtvaardiging uit geloof wedergeboren, dan zal zijn geloof hem dringen tot vervulling van Gods wil, al blijft hij ook zijn

leven lang beneden de norm en dus zijn leven lang een zondaar die uit de genade moet leven. Op deze wijze wordt de zedelijkheid door Luther tot eenheid en eenvoud teruggebracht als vrucht van den vernieuwden wil. De bergrede heeft hierbij in hoofdzaak alleen de rol van *voorbereiding tot de genade*. Ook Melanchthon — die overigens de rechtvaardigingsleer van Luther niet juist weergeeft — leert, dat de bergrede tot doel heeft, het zondegevoel te wekken.

Ofschoon Calvijn wel in beginsel den nieuwen opbouw der zedelijkheid als vrucht der rechtvaardiging en wedergeboorte van harte beaamde, heeft hij in de wet toch meer gezien dan alleen een middel, om de zonde te leeren kennen. Dat voor den geloovige geen wet meer zou gelden, omdat hij spontaan als wedergeborene het goede doet, wordt door Calvijn niet erkend: ook de geloovige heeft nog de aanwijzing noodig, wat het goede is, en die aanwijzing vindt hij in de wet. De wet vormt in den geloovige den vernieuwden wil. De bergrede is de door Christus gegeven nieuwe wet, en zoo is zij *de eeuwig geldende regel, om vroom en heilig te leven* [1]).

Het verschil tusschen Luther en Calvijn openbaart zich in het leven van de Luthersche en de Gereformeerde Christenheid, wat misschien reeds bij de groote Hervormers zelf samenhangt met raseigenaardigheid en volkskarakter. Bij de Lutherschen treft men zoo goed als geen wettische opvatting der zedelijkheid aan, wat duidelijk uitkomt in de Zondagsviering. Misschien heeft ook Melanchthon's leer, die door de theologen der zeventiende eeuw werd gevolgd, hierop invloed gehad: het geloof ging hier de zedelijkheid *vervangen*, in plaats van vernieuwen [2]). Waar het piëtisme wettisch is, is aan Gereformeerden inslag te denken. Bij de Gereformeerden, onder wie de Puriteinen aan het einde der zestiende eeuw het Oude Testament als openbaring van Gods wil op wettische wijze naar voren brachten, vinden wij in verschillende kringen het wettische sterk uitgewerkt, maar, helaas, niet in den zin van de bergrede, maar van de wet der tien geboden. Daar valt menigeen eenvoudig tot het Oud-Testamentisch standpunt terug ten opzichte van Zondagsviering, oorlog, doodstraf, dikwijls ook verhouding van staat en kerk, wat in de kerkelijke liturgie — het alleen of overwegend zingen van Psalmen — tot min of meer bewuste uiting komt.

---

[1]) Aeterna pie sancteque vivendi regula. [2]) Vgel. Dr M. van Rhijn. Studiën over Luther's rechtvaardigingsleer. Groningen 1921. Bladz. 10.

Reeds tijdens de Hervorming komt als reactie daartegen een richting op, die in Menno Simons haar welsprekenden en volijverigen verdediger vindt. Hij wil het leven der geloovigen inrichten naar de bergrede, want het ware geloof in Christus brengt een nieuw wezen en een onstraffelijk leven voort, waarvoor in de bergrede de regels zijn gesteld. In zijn betoog beroept hij zich doorloopend op de brieven van Paulus en Jakobus, die over dat nieuwe wezen en de werken des geloofs en de verplichting daartoe handelen. Een centraal punt van dat nieuwe leven acht hij de weerloosheid, en hij bestrijdt met overtuiging de „secten", wier aard het is zich met het zwaard te handhaven en waarvan hij Roomsch-Katholieken, Arianen, Circumcellionieten, Lutherschen, Zwinglianen, Munsterschen met name noemt. Antichristus vecht met het ijzeren zwaard, Christus met zijn woord. Met kracht komt hij inzonderheid op tegen de voorstelling der Lutherschen, dat ons het geloof alleen zalig maakt ook zonder eenig toedoen der werken. Dit leidt, zegt hij, tot een lichtvaardig en vleeschelijk leven, dat hij op plastische wijze schildert: „Zij beginnen een Psalm aan te heffen: Der Strick ist entzwey und wir sind frey enz. Intusschen loopt het bier en de wijn uit hun dronken neus en mond."

Ook in de zeventiende eeuw, en daarna, is het bij de kleinere protesteerende groepen, bij de „secten", dat de bergrede naar voren wordt gebracht en als levensregel geldt, zooals bij de Kwakers in Engeland, die inzonderheid de volstrekte waarheid, en dus eenvoud, maar ook weerloosheid in hun levenspraktijk doorvoeren; en dit te krachtiger naarmate het officiëele Christendom het alleen zoekt in de leer en in de vormelijke kerkelijkheid. Zij willen den innerlijk-persoonlijken, geestelijken band met God in al de verhoudingen tot uiting brengen. Over hen in het volgende hoofdstuk meer.

De bergrede is hier *de wet voor den nieuwen mensch.*

Toen in de Protestantsche theologie de verstandelijkheid ging overheerschen en rationalisme en humanisme de leiding namen — reeds bij de Socinianen aan het einde der zestiende en bij de Arminianen aan het begin der zeventiende eeuw, en dan later bij de eigenlijke rationalisten —, werd weer de nadruk gelegd op de leer die Jezus bracht en op de deugd die hij leerde. De bergrede was ook hier de nieuwe wet, die alles moet regelen: zij is ident met het redelicht. Uit deze invloeden is te verklaren, dat de moderne theologen der negentiende eeuw, die Jezus ook als den leeraar en het voorbeeld eerden, zooveel nadruk op de bergrede hebben gelegd. Hierin bezitten wij de samenvatting van Jezus'

leer, zoo meenen zij, zoodat zelfs nog Scott kon zeggen: Toe te geven is, dat het Christendom geheel vervat is in het duidelijk zedelijk onderwijs van de bergrede. Hier wordt de bergrede beschouwd als de *moraal voor den humanen mensch*, en die moraal is de samenvatting van het evangelie.

Over Tolstoï, die deze opvatting deelt en de Christelijke moraal dan weer samengevat ziet in het woord: „wedersta den booze niet", spreken we in het volgende hoofdstuk.

Lijnrecht ingaande tegen deze moraliseering van de bergrede hebben Joh. Weisz en vooral Alb. Schweitzer, daarin door een aantal theologen gevolgd, de opvatting verdedigd, dat Jezus alleen het naderend wereldeinde heeft gepredikt, en dat zijn ethiek, dus de bergrede niet het minst, *interims-ethiek* zou zijn, d.w.z. alleen van waarde bij de onderstelling, dat de menschheid nog slechts een korten tijd in deze bedeeling voor zich heeft; dus uitzonderings-ethiek, voor ons van weinig of geen beteekenis meer. Hierover spraken wij reeds in het hoofdstuk over Jezus en het koninkrijk Gods en in dat over de gerechigheid; daar hebben wij de gronden aangevoerd, waarom deze opvatting voor ons onaannemelijk is.

In den nieuwsten tijd beantwoorden de opvattingen omtrent de bedoeling der bergrede grootendeels aan het bovenstaande. Roomsch-Katholieken, rechtzinnige Lutherschen en Gereformeerden staan de oude opvattingen voor. Onder de nieuwere theologen beschouwt de een haar als de inleiding tot het zondaars-evangelie, daar zij dient tot opwekking van het zondebesef. De ander neemt haar als de nieuwe wet voor den wedergeborene. Een derde ziet er de samenvatting in van de hoogste moraal voor elk mensch. Een vierde meent dat zij de teekening is van het nieuwe leven.

Wij zullen voor deze verschillende opvattingen geen namen van nieuwe theologen meer noemen, maar nu ons zelf een meening trachten te vormen.

Dan is allereerst af te wijzen de meening, dat de bergrede samenvatting zou zijn van het evangelie, of zelfs van het Christendom. Dit is een geheel willekeurige beperking van evangelie en christendom. Waarom zou Mattheüs 28 hoofdstukken schrijven, als hij het in drie had afgekund? De bergrede behandelt alleen wat betrekking heeft op den wandel der geloovigen. Andere belangrijke vragen komen

eerst in andere gedeelten van het evangelie ter sprake. Bij een beoordeeling van de bergrede mogen wij dat andere niet buiten beschouwing laten: het onderdeel ontvangt zijn beteekenis van het geheel. Wij hebben dit reeds in het tweede en derde hoofdstuk uitvoerig besproken.

Wil men in de bergrede alleen een opwekking lezen, om den naaste lief te hebben, dan moet men het peil wel sterk laten dalen en de uitspraken oppervlakkig moraliseeren. Wat spreekt er, zooals we reeds op bladz. 33 v. uiteengezet hebben, een sterk zelfgevoel uit deze rede. Zij wordt gedragen door het Messias-bewustzijn en door het besef, dat hij die ze uitsprak, zelf de vervulling is van het Oude Verbond.

Wij kunnen dus als allereerste positief gegeven vaststellen: de bergrede is prediking van den Messias.

De Joden leefden in de verwachting, dat de Messias een nieuwe uitlegging van de wet zou geven, waarvan zelfs als van een nieuwe wet gesproken werd. Wanneer nu Jezus zijn uitlegging stelt tegenover de oude door het herhaalde „maar ik zeg u", doet hij volgens Strack-Billerbeck niets anders dan wat Israël van zijn Messias verwachtte.

Zooals Mozes op den berg Sinaï de wet gaf, zoo verkondigt de Messias op den berg in Galilea de nieuwe gerechtigheid. Zooals Mozes begon met de herinnering aan de verlossing uit Egypte als grondslag van de geboden, zoo begint Jezus met de zaligsprekingen als grondslag der nieuwe gerechtigheid. Zooals Mozes in het boek Deuteronomium eindigt met de keuze tusschen goed en kwaad en met bedreiging van straf of aankondiging van heil, zoo eindigt de bergrede met gelijke tegenstelling.

Als men op dit alles let, zou men geneigd kunnen zijn, te spreken van de wet van den Messias, en dan de wet te nemen in den dogmatischen zin: de voorbereiding tot het zondebesef. Maar terecht is o.a. door Windisch er op gewezen, dat we noch in de bergrede zelf, noch in de inleiding eenig spoor vinden, dat op wekken van zondebesef wijst.

Men zou ook geneigd kunnen zijn te spreken van de wet van den Messias en die zoo te nemen, dat het nakomen daarvan voor den geloovige voorwaarde is, om het toekomstig Godsrijk in te gaan. Als we moesten kiezen tusschen het eerste en het tweede, dan is exegetisch het tweede te stellen boven het eerste. Er bestaat evenwel nog een andere mogelijkheid, die meer aannemelijk is.

In beide gevallen wordt namelijk de bergrede beschouwd als nieuwe wet, alleen de waardeering van „wet" is in het eerste geval anders dan in het tweede. Maar heeft Jezus inderdaad een wet willen geven?

Van een wet verwachten we eenige volledigheid ten opzichte van de onderwerpen die daarin geregeld worden. Maar in de bergrede is geen sprake van volledigheid. Tal van voor een zedewet belangrijke onderwerpen worden niet aangeroerd: voorschriften voor het lichamelijk leven, geestelijk leven, familie-leven, arbeid, verhouding van heer en slaaf, staatsleven, kennis, wetenschap, kunst, kerk, zoeken wij hier vergeefs. De voorbeelden dienen alleen als toelichting van een hoofdgedachte.

Welke is die hoofdgedachte dan?

In het hoofdstuk, waarin wij Jezus stelden tegenover de Farizeeën, hebben wij die al aangegeven. De Farizeeën hadden het Oude Testament geheel tot een wet gemaakt, en daarom ook een zee van bepalingen opgesteld tot nadere toelichting, en een uitvoerige gevallenleer uitgewerkt, waarin die bepalingen golden. Het is juist tegen dat wettische, dat Jezus stelling neemt. Tegenover de betrekkelijkheid van menschelijke moraal stelt hij de absoluutheid van Gods wezen. Hij begint met zaligsprekingen, met heilsverkondiging, en gaat dan door met toelichting van het nieuwe door God geschonken leven en komt daarmee tot de absoluutheid van God zelf.

Terecht merkt Fiebig op, dat Jezus daarmee het positieve recht en de justitie niet af wil schaffen; maar hij

wil de juridische opvatting op het gebied van godsdienst en zedelijkheid, zooals zij bij de toenmalige volksleiders bestond, bestrijden en terzijde stellen. Doch dan kan hij niet een nieuwe wet geven: die zou weer op dezelfde wijze bewerkt worden als de oude. Neen, hij heeft juist de Joodsche wettelijkheid op willen heffen door een nieuwe gerechtigheid te verkondigen; en door dat te doen hief hij ook het Joodsche nationalisme op, want al de wettische bepalingen hingen met het Joodsche volksbestaan samen. En hij wilde geen uiterlijke band of uiterlijke verhouding over de ware gerechtigheid laten beslissen.

Het wettische wordt opgeheven door de verkondiging van de absoluutheid van Gods wil, die een absolute gehoorzaamheid eischt. Maar terecht merkt Barth op, dat voor den enkelen mensch de wil van God alleen kenbaar is in het concrete gebod, dat hem op dit bepaalde oogenblik treft. Een prediking die niet anders zou bevatten dan de stelling: God is volstrekt en zijn wil is volstrekt, zou als abstractie niet den minsten indruk maken. Hoe en in welk opzicht hij volstrekt is, wordt door Jezus met de verschillende voorbeelden toegelicht. In die aangeduide verhoudingen openbaart zich het nieuwe zijn, zooals Jezus dat teekent. Dat is ook de bedoeling, waar hij in gebiedende wijs schijnbaar eenvoudig geboden geeft.

Bij de uitlegging is namelijk wèl in het oog te houden wat Fiebig van die concrete gevallen opmerkt: het is de rabbijnsche methode, met een concreet voorbeeld een algemeene waarheid tot uitdrukking te brengen. Als Jezus zegt: „Wanneer gij een offer brengt en gij bedenkt, dat gij iets tegen uwen broeder hebt, ga dan heen, laat uw offergave liggen en verzoen u eerst met uwen broeder" [1], — dan is dat niet een woord alleen voor het offeren en niet een gebod in den gewonen zin, maar dan is dat een concreet

---

[1]) Matth. 5 : 23 v.

geval voor den algemeenen regel: hooger dan de eeredienst staat de goede verhouding tot den naaste. De bedoeling van wat Jezus zegt, reikt verder dan tot het enkele voorbeeld of tot het letterlijk gezegde. Zoo gezien heeft de bergrede fundamenteele beteekenis voor het zedelijk-godsdienstig leven.

Die fundamenteele beteekenis vinden we misschien het best aangeduid door wat Johannes zegt[1]:

> De wet is door Mozes gegeven,
> de genade en de waarheid kwam door Jezus Christus tot stand.

Jezus leidt de wet terug tot God: de ware wet is niet anders dan Gods absolute wil; de ware gerechtigheid niet anders dan absolute gehoorzaamheid aan God. Dat is het leven van den Christen. Dat is het leven van Christus zelf. Hij geeft zich als de openbaring van Gods wil en daarin tevens als de norm voor het nieuwe leven. En dat nieuwe leven is voorwaarde voor het binnengaan in het toekomstig Godsrijk.

Dat is de bedoeling van de bergrede, en daarmee is gegeven zoowel het eschatologisch als het wijsheidselement dat wij daarin aantreffen. Wij kunnen daarom instemmen met Hartmann, als hij de bergrede noemt de bevrijding der scharen van de Joodsche ethiek, de diametrale tegenstelling van wetstafelen, verklanking van den bevrijdingsroep der menschelijke ziel, — maar verklanking dan van Gods wege.

De bedoeling is dus niet om te veroordeelen. Ook hier weer heeft Johannes het best de bedoeling omschreven, als hij zegt[2]):

---

[1]) Joh. 1 : 17. [2]) Joh. 3 : 17.

> God heeft zijn Zoon niet in de wereld gezonden, opdat hij de wereld zou veroordeelen, maar opdat door hem de wereld zou behouden worden.

Zoo is ook de bergrede openbaring van Gods liefde, heilsverkondiging, maar voor wie haar niet aanneemt juist daarom een oordeel. Ook dit wordt het best door Johannes uitgedrukt, als hij zegt [3]) :

> Wie in hem gelooft, wordt niet veroordeeld; wie niet gelooft, is alreede veroordeeld, dewijl hij niet heeft geloofd in den naam van den eeniggeboren zoon van God.

Christus als openbaring van God, en dus ook de bergrede, is wet voor wie niet gelooft; is daarom een oordeel voor wie niet gelooft. Maar dat ligt niet aan Christus; dat ligt aan den mensch die zich van God afwendt.

Het is derhalve niet zoo: Jezus gaf de bergrede als wet, om ons onze zonden te doen kennen. Het is ook niet zoo: Jezus gaf de bergrede als wet, om ons brave menschen te maken. Maar Jezus gaf de bergrede tegenover werkheiligheid en eigengerechtigheid der Farizeën als openbaring van de absoluutheid van God. Daarmede absoluut ernst te maken is de nieuwe gerechtigheid, die voorwaarde is voor het Godsrijk der toekomst.

Hoe de mensch tot die nieuwe gerechtigheid komt, daarover spreekt Jezus hier niet. Maar de bergrede is niet zijn eenig onderwijs of het geheele evangelie. Op deze hoofdstukken volgen nog — zooals er ook aan voorafgaan — genezingen en uitdrijvingen van demonen; roepen tot bekeering en vergeven van zonden; beschouwingen over den aard van het koninkrijk Gods en over den aard van de Messias-waardigheid; de feiten van Jezus' lijden, sterven en opstaan. Dat alles behoort ook tot het evangelie.

Wil men de bergrede in de dogmatiek een plaats aan-

[1]) Joh. 3 : 18.

wijzen, dan behoort zij tot het stuk der heiligmaking; in den catechismus tot het stuk der dankbaarheid, op de plaats waar thans de tien geboden zijn behandeld. Volgens onze dogmatische logica zouden we haar dus achteraan plaatsen.

Wanneer Mattheüs zijn evangelie begint met vooropstelling van de nieuwe gerechtigheid, met vooropstelling van het ernst maken in het leven met de absoluutheid van Gods wezen, met vooropstelling van den rechten wandel voor God, dan is het, omdat hij daarin allereerst de beteekenis van den Messias ziet. Daarmee heeft hij zich beslist en opzettelijk gesteld tegenover die opvatting, die allereerst de goddelijke dingen wil k e n n e n, en door die kennis met de godheid in betrekking wil treden — de zoogenaamde gnosis —. Het is hem allereerst te doen om de levens-h o u d i n g: dat is de religie ook in de eerste plaats. En eerst daarna komt de levens b e s c h o u w i n g — in Matth. 13 — en de vraag, hoe tot die levenshouding te komen — in Jezus' lijden, sterven, opstaan —.

De levenshouding wordt bepaald door de verhouding tot God. Tegenover Hem staat de nieuwe, de volmaakte mensch, staat Christus — en dan elk Christen voorzoover hij door Christus' geest geleid wordt — geheel ontvankelijk en afhankelijk: zalig de armen van geest! [1])

Hierin ligt reeds opgesloten het antwoord op de vraag naar de uitvoerbaarheid van de bergrede, waarover we in het volgende hoofdstuk willen handelen.

---

[1]) Matth. 5 : 3.

De uitvoerbaarheid van de Bergrede

XII.

Willen wij over de uitvoerbaarheid van de bergrede spreken, dan moeten wij twee dingen uit elkander houden. Het eerste is de vraag, of de mensch in staat is, de bergrede in praktijk te brengen. Het tweede is de vraag, of onze verhoudingen een toepassing van haar beginselen toelaten.

In dit hoofdstuk willen wij over de eerste vraag handelen, en de tweede bespreken in het hoofdstuk over de bergrede en de cultuur.

Er is niet geheel ten onrechte gezegd: Christus was de laatste Christen. Zijn leven was de toepassing van de bergrede, ook al hebben sommigen gemeend, dat hij zich ten opzichte van den eed en het oordeelen over anderen niet aan zijn eigen uitspraken gehouden heeft. Bij de uitlegging komen wij daarop terug.

Maar wat is er na hem van de bergrede geworden? Als wij de apostelen uitzonderen, dan heeft men al spoedig weer, evenals de Joodsche leeraars tegen wie Jezus opkwam, een zekere verdienstelijkheid aan de goede werken toegeschreven en van de bergrede een nieuwe wet gemaakt, die met haar geboden den mensch tot een nieuwe zedelijkheid verplicht. En toen het bleek, dat dit voor den doorsnee-Christen moeilijk door te voeren was, heeft de Katholieke kerk tweeërlei zedelijkheid geleerd, een voor degenen die „volmaakt” willen zijn en een voor de leeken. Voor de eersten wordt de bergrede dan zeker *uitvoerbaar* geacht. Zij zou verdienstelijkheid geven. Met deze verdienstelijk goede werken zouden zij hun die te kort schieten, te hulp komen.

Doch een werkverdeeling is, naar de juiste opmerking van

Wünsch, in de sfeer der zedelijkheid onmogelijk: zedelijkheid sluit eigen verantwoordelijkheid in, daar zij rust op zelfbepaling. De bergrede richt zich ook tot *allen*, die van harte Christen willen zijn en niet tot een enkele groep. Bovendien werd door hen, die dan door de „raadgevingen" van het evangelie op te volgen „volmaakt" zouden zijn en zich in kloosters terugtrokken, de bergrede in werkelijkheid toch niet vervuld. En al was dit gebeurd, van verdienste kan geen sprake zijn, waar de gezindheid over de waarde van de handeling beslist: de wil is òf goed òf slecht. En daar de volstrekte maatstaf van Gods wil wordt aangelegd, beantwoordt de menschelijke wil daaraan nooit geheel. En waar geen verdiensten bestaan, kan ook geen schat van goede werken en overdracht daarvan aan anderen mogelijk zijn, gesteld dat het begrip zedelijkheid zoo iets zou toelaten.

Van de vrij algemeen heerschende opvatting zijner dagen week de Britsche monnik Pelagius, omstreeks het jaar 400, af, door de erfzonde te ontkennen en de mogelijkheid te stellen, dat de mensch zondeloos kon blijven en door zijn vrijen wil de geboden, dus ook de bergrede, *vervullen*.

Maar Augustinus heeft de vervulbaarheid van de Nieuw-Testamentische geboden zeer beperkt, door te zeggen, dat men eerst in een volgend leven God met het gansche hart kan liefhebben, omdat men eerst dan God zóó volkomen kent als voor zulk een liefde noodig is. Dit bracht in de Middeleeuwen de scholastiek er toe, te zeggen dat het gebod in zijn volle kracht voor het tegenwoordig leven in het geheel niet verplichtend is.

Ook ten opzichte van de liefde tot den naaste heeft Augustinus een verkeerden weg gewezen, door op grond van Matth. 7 : 12 uit te gaan van de liefde tot zichzelf als eerste plicht. De scholastiek kwam er nu toe, uitgaande van de liefde tot zichzelf als eerste plicht, van daar uit de liefde tot den naaste ook in verschillende graden te ordenen: eerst zich zelf, dan het gezin, dan de verwanten, de vrienden, de bekenden, de maatschappelijke betrekkingen. Dat is de „geordende liefde", waarvan het bekende spotwoord: la charité bien ordonnée commence par soi-même. Zoo werd wat Jezus als liefde had bedoeld, een verstandige berekening, een wel overwogen afbakening van liefde tot zich zelf en liefde tot den naaste. Bovendien zou de naastenliefde verdienstelijk en tenslotte voor den mensch zelf profijtelijk zijn. Waar blijft dan de liefde als zelfverloochening en offer?

Het allerergste is nog, dat de liefde in de Roomsch-Katholieke Kerk opgevat wordt als de in het sacrament ingegoten boven-

natuurlijke kracht der genade, die volstrekt niet altijd bewust behoeft te zijn, maar waarvoor een zoogenaamde „virtueele intentie" [1]) al voldoende is.

Ook door andere spitsvondige onderscheidingen, zooals men die in elke wet pleegt te maken, was aan het einde der Middeleeuwen het begrip van het zedelijke naar alle kanten onzeker geworden. Met dergelijke redeneeringen was de bergrede als *uitvoerbaar* voorgesteld.

Aan de eenvoudige gemeenteleden werd behalve de Apostolische Geloofsbelijdenis en het Onze Vader een zedelijkheid bijgebracht, die uitging van de gedachte, dat alleen de verboden voor àlle Christenen gelden, en die daarom de Tien Geboden ten grondslag had, in plaats van den positieven Christelijken geest.

Luther heeft zich krachtig tegen de scholastieke spitsvondigheden verzet en heeft, zooals wij zagen, de zedelijkheid weer tot eenheid en eenvoud teruggebracht. Voor hem is de bergrede allereerst inleiding tot het zondaarsevangelie en *slechts tot op zekere hoogte* voor den *geloovige vervulbaar*. Ook Calvijn heeft ontkend, dat de geloovige in dit leven reeds volmaakt kan zijn, al schatte hij de vervulbaarheid van de bergrede hooger dan Luther.

Toen van Gereformeerde zijde een kerkelijk leerboek moest worden opgesteld, om de gemeente in de nieuwe leer in te leiden en te bevestigen, hield de Heidelberger Catechismus de drie stukken van het Middeleeuwsche Christendom aan: de Apostolische Belijdenis, het Onze Vader en de Tien Geboden, en gaf daardoor uitdrukking aan het besef, dat er een continuïteit in de Protestantsch-Katholieke Kerk met de vroegere Kerk bestaat. Doch hierdoor werd tevens de zedelijkheid ook hier met de verboden van het Oude Testament en niet met het positieve van de bergrede verbonden. Zoo werd deze, misschien ook wel om het beroep dat de secten op haar plachten te doen, niet als de zedelijke norm voor den Christen beschouwd, doch veeleer als de inleiding op het zondaars-evangelie.

Als een gevolg daarvan heeft men in orthodoxe kringen zich dikwijls tevreden gesteld met te leeren, dat „de wet" en speciaal het Nieuw-Testamentisch „gebod" der liefde den mensch zijn zonde doet kennen. Menig gemeentelid meent, mede onder piëtistischen invloed, dat een zuchtende erkenning van zonde het volle Christen-zijn beteekent. Wie verder gaat, blijft vaak staan bij een aanvaarding van Christus als den Heiland, zonder te vragen naar de

[1]) Zie bladz. 156.

uitwerking die dit voor het leven mee moet brengen. Daarmee is *de uitvoerbaarheid* der bergrede stilzwijgend *ontkend* of niet eens meer als vraag gevoeld. Men meent met de opmerking dat de Christen toch altijd zondaar blijft, deze zaak tot genoegzame oplossing te hebben gebracht. Leggen wij de bergrede daar naast, dan is de afstand wel heel groot.

Naast deze zuiver verstandelijke of zuiver quietistisch gezinde richting heeft men te allen tijde een andere aangetroffen, die de verantwoordelijkheid van den mensch voor zijn daden niet wilde ontkennen. In de zeventiende eeuw waren het de „mannen der nadere reformatie", als de Teellincks, Gisb. Voetius, Lodenstein, Koelman, Wilh. à Brakel, die tot een betrachting van het geloof in een God toegewijd leven opwekten. Zij zagen in de bergrede met Calvijn den eeuwigen regel om heilig en vroom te leven, die als norm *steeds boven het aardsche bereik* moest blijven.

Daarentegen meenden de Wesleyaansche methodisten der achttiende eeuw, dat de geloovige ook heilig d.i. zondeloos kan leven. Dit *„perfectionisme"* wordt in de negentiende eeuw o.a. door het Leger des Heils beleden. Het gaf meermalen den toon in opwekkingsbewegingen aan, zooals in de Brighton-beweging van 1875, die een tijdlang ook Dr. A. Kuyper bekoorde [1]); en in de opwekking in Wales van 1905. Van hier uit heeft het ook in ons land en in Duitschland invloed geoefend. In onderscheiding van het over de zonden klagende oude piëtisme leerden velen, die tot deze nieuwe opwekkigsbeweging behoorden, dat de geloovige als heilige zondeloos is en het in de bergrede beschreven Christendom volledig in toepassing brengt. Het groote gevaar van deze opvatting is meer dan eens in een droevigen val aan het licht gekomen.

Behalve de „rechtzinnige" lijn kunnen we een humanistische opmerken. Het humanisme kenmerkt zich o.a. door geen of althans

---

[1]) De ziel van de Brighton-beweging was Pearsall Smith, oorspronkelijk een Kwaker, een mysticus in den trant van Mevrouw de la Motte Guyon. Hij kwam tot eigenaardige opvattingen omtrent het huwelijk en moest overhaast naar Amerika afreizen. De voorstanders spraken van hersenontsteking. In elk geval was P. Smith een beslist prediker van het perfectionisme. Dr. Kuyper wilde „allen zweem van volmaakbaarheidsleer ten stelligste tegenstaan". Zie The Brighton Convention and its doctrinal Teaching 1875; J. C. Rullmann, Kuyper-bibliografie I 's Gravenh. 1923 bl. 180—193.

door een zwak zondebesef. Het pleit voor een in den mensch aanwezige kracht ten goede; deze moet worden ontwikkeld en kan het zedelijk goede ten uitvoer brengen, afgezien van bekeering en wedergeboorte. Dit humanisme heeft sinds het einde der vijftiende eeuw in ons land steeds invloed gehad en min of meer de Sociniaansche, Remonstrantsche, rationalistische opvatting beheerscht. Het werkte in de negentiende eeuw door in de Groninger en dan nog sterker in de moderne richting. Vandaar in deze kringen een voorliefde voor de bergrede als de prediking van naastenliefde, maar met terzijdestelling van het daaraan ten grondslag liggend Messiasbewustzijn van Jezus en met een oppervlakkig moraliseeren van de geweldige uitspraken, die als eischen worden beschouwd, maar als „gezindheids"eischen in den grond van hun scherpte worden ontdaan en als *door ieder uitvoerbaar* voorgesteld. Hier wordt de bergrede van haar kracht beroofd, het menschelijk kunnen overschat, de zonde onderschat.

Buiten de rechtzinnige en de humanistische lijn kunnen we nog een derde waarnemen: de spiritualistische, die in verzet tegen de opvatting, dat met het zondebesef het volle Christen-zijn reeds bereikt zou zijn, allen nadruk gaat leggen op *het in toepassing brengen* van de bergrede als een kenmerk van den waren Christen.

Deze richting, reeds in het begin der zestiende eeuw in Zwitserland, Zuid-Duitschland en Moravië verbreid, heeft zich in geheel West-Europa laten gelden.

We hebben allereerst de Züricher Dooperschen, die den kinderdoop verwierpen, omdat men alleen op belijdenis Christen kan zijn, en die het avondmaal beschouwden als een vernieuwing van het verbond met God en een versterking der onderlinge liefde. Deze liefde vatten zij op als goederengemeenschap, weerloosheid, vermijding aan anderen eenig leed toe te voegen. Ook verboden zij den eed. Maar niet allen waren in deze stukken consequent.

Het zuiverst werden deze beginselen toegepast in de Moravische gemeenten, die ook de huwelijkssluiting geheel als een zaak van de gemeenschap en niet van de huwbaren zelf beschouwden en de kinderen gemeenschappelijk lieten opvoeden.

In verband met de sociale nooden en apocalyptische verwachtingen van een spoedig wereldeinde kwam uit deze spiritualistische kringen de beweging der revolutionaire Wederdoopers voort, die in Jan Matthijssen den profeet der wrake eerden en met wapengeweld het nieuwe Sionsrijk wilden stichten. Tegen deze geweldpolitiek komt, nadat het Munstersche Sionsrijk in 1535 gevallen is, Menno

Simons op, die de Doopersche beweging in rustiger banen heeft geleid en van groote beteekenis is geworden. De Christelijke gemeente is „een vergadering van rechtvaardigen", een gemeenschap van „heiligen" — zoo leerde hij —, die alleen op belijdenis gedoopt mogen worden en zich dan recht vruchtbare ranken van den wijnstok des Heeren moeten betoonen. Uit het geloof komt het onstraffelijke nieuwe leven voort, hun door den Doop „angebildet" door de kracht van het goddelijk Woord. Daarom vluchten zij voor alle ongerechtigheid als voor slangetanden, en schuwen zij alle zonden meer dan een brandend vuur of een stekend zwaard. Wie heidensch leeft, is een heiden en moet uit de gemeente gebannen. De liefde houdt de geboden. Voor den waren Christen is de bergrede de uitvoerbare levenswet. Toen in den kring der Mennonieten de moderne theologie ingang vond, bleef het op den voorgrond stellen van de bergrede als *vervulbare moraal* met verbod van eedzweren en van wapens dragen de voornaamste band met Menno Simons.

In de zeventiende eeuw, de eeuw waarin de vrucht der Hervorming in Engeland tot rijpheid kwam, komen daar eerst de Seekers in aanmerking, sedert 1625, die door het innerlijk licht geleid den oorlog verwierpen en elken dwang bestreden en theoretische anarchisten en communisten waren. Zij zijn de wegbereiders van de Kwakers, sedert 1654, die geen anarchisten en communisten waren, maar zich nog meer dan de Mennonieten door de vrije profetie lieten leiden, en in den aanvang ook hun apocalyptische verwachtingen en visioenen hadden; zij traden hartstochtelijk met allerlei lichamelijke siddering en beweging op. Apocalyptiek en extase traden langzamerhand op den achtergrond. Zij willen echter alleen door den Geest onderwezen worden en verwerpen alle uiterlijke middelen als ambt, sacrament, belijdenis. Het ware Christen-zijn openbaart zich in waarheid, eenvoud, vrijheid, liefdebetoon, onthouding van wapengeweld, zooals de bergrede het naar hun opvatting leert. Zij zijn het eerst volgens die beginselen voor de afschaffing van de slavernij opgekomen; zij hebben het eerst op grond van de Christelijke vrijheid de leuze van algemeene menschenrechten aangeheven en de politiek van volle vrijheid van godsdienstoefening voor allen voorgestaan. In den loop der jaren heeft ten slotte de stelling aangaande het innerlijk licht, zooals Penn reeds vreesde, het positief openbaringsgeloof en den bijbel ter zijde gesteld, maar voor het zedelijk leven bleef de bergrede de vervulbare wet.

In de negentiende eeuw is het vooral Leo Tolstoï, in het jaar

1828 geboren en in 1910 gestorven, die de bergrede als vervulbare wet op den voorgrond bracht. Vijf en dertig jaren had hij aan niets geloofd. Toen bekeerde hij zich tot het Christendom. „Ik wist, en wij allen weten — zegt hij —, dat de ware beteekenis der leer van Jezus in de liefde tot onzen naaste gelegen is”. In de bergrede vond hij de juiste, duidelijke Christelijke beginselen, maar hij wist er geen raad mee. Al de theologische beschouwingen die hij daarover las, brachten hem geen licht, totdat hij den tekst begreep die voor hem de sleutel tot alles werd: „Gij hebt gehoord dat tot de ouden gezegd is: oog om oog en tand om tand, maar ik zeg u, dat gij den booze niet wederstaat.” Dit gezegde, zoo zegt hij, bevat dus het wezen van het Christendom. En Jezus zegt niet, dat het onmogelijk is, dit zonder bovennatuurlijke hulp te volbrengen. Ook heeft men ongelijk, wanneer men beweert, dat de Christelijke leer alleen betrekking heeft op onze zaligheid, maar zich niet uitstrekt tot maatschappelijke toestanden. Ook hier geldt het „wedersta den booze niet”, en daarom geen politie, geen justitie, geen gevangenis, geen leger, geen oorlog en bij gevolg geen staat, maar anarchie.

Het grondbeginsel van Tolstoï luidt, dat de ware beteekenis van Jezus’ leer gelegen is in de liefde tot den naaste. Maar het eerste en het groote gebod wordt door Jezus zelf genoemd: God lief te hebben met het gansche hart. Daarmee wordt opeens alles anders. Hebben wij God lief? Zoo niet, hoe dan tot die liefde te komen? Het is juist, dat de bergrede alleen over den wandel der geloovigen handelt, maar welk recht heeft Tolstoï haar van het overig onderwijs en van den persoon van Jezus los te maken? Hij maakt haar tot een nieuwe wet en laat het diepere buiten beschouwing. En waarom is het woord over het niet-wederstaan van den booze de hoofdzaak? Het staat toch naast vele andere. Is zijn uitlegging van dat woord ook inderdaad juist? [1]) En als hij ten slotte zegt, dat alle menschen deze „eischen” kunnen vervullen, dan komt toch de vraag op: waarom doen de menschen dit dan niet? Waaraan hapert het, dat zij het niet doen?

Tolstoï heeft voor onzen tijd weer een bijzondere beteekenis gekregen door den persoon van Gandhi, die, ofschoon Hindoeïst gebleven, toch van Tolstoï een diepen indruk heeft ontvangen en, evenals deze, de bergrede en in het bijzonder de weerloosheid, al is het niet consequent, in het middelpunt stelt. Hoewel dit niet het volle Christendom is, beteekent het optreden van den door zijn volk

---

[1]) Zie beneden, onder de uitlegging.

vereerden leider een krachtige propaganda voor het Boek „waarin de bergrede staat", zoodat na Gandhi's collecte-reis van 1927 nog nooit in Britsch-Indië zulk een sterke vraag naar het Nieuwe Testament heeft bestaan. Dat beteekent voor de 325 millioen bewoners van dit rijk een belangstellend kennisnemen van wat Jezus Christus heeft gewild en gedaan, en tenslotte ook van wat hij is geweest.

Voor ons land is in dit verband nog te wijzen op den Kwaker Kees Boeke, die ook de bergrede, losgemaakt van het geheele evangelie, op den voorgrond brengt en als uitvoerbaar predikt. Over hem kunnen wij beter handelen in het hoofdstuk over de bergrede en de cultuur.

De opvattingen der hedendaagsche theologen loopen nog steeds uiteen.

Sommigen zien in de bergrede alleen beschrijving van de gezindheid, een gezindheid die ook bereikbaar geacht wordt; of van een zijn, een houding, die men moet en kan aannemen. Windisch meent, dat deze opvattingen rusten in de overtuiging dat de bergrede, zooals zij daar ligt, voor ons onaannemelijk is, want zij stellen de afzonderlijke „eischen" ter zijde. Ook zij die meenen, dat de bergrede het zondebesef moet wekken, beschouwen haar als onuitvoerbaar, althans voor den niet-geloovigen mensch. Opmerkelijk, dat theologen die op het Israëlietisch karakter van de bergrede wijzen, zooals Bornhäuser, Peterson, Fiebig haar stellig uitvoerbaar beschouwen. Fiebig zegt: men ontneemt aan Jezus' woorden alle beteekenis, als men ze moreel onuitvoerbaar acht.

Maar al wat voor en tegen de uitvoerbaarheid der bergrede wordt aangevoerd, is vrucht van latere reflectie. Jezus zelf spreekt daarover niet. Hij verkondigt alleen de absoluutheid van God en teekent daarbij het nieuwe leven, dat de volstrekte liefde is; en als volstrekte liefde terug te brengen tot de absoluutheid van God. Als zoodanig is de bergrede heilsverkondiging en niet wet.

Heilsverkondiging. Maar verkondiging van een heil dat niet ons deel is. En zoo kunnen wij niet nalaten te vragen, hoe wij dat heil verkrijgen. Dat is de inhoud van Jezus' verder onderwijs en van zijn verder leven: het heil is in hem en met hem gegeven maar wordt door in en buiten den mensch bestaande machten tegengewerkt. Dat bewust-

zijn is ook de grond van de bergrede. Reeds in Matth. 4 : 17 roept hij op tot bekeering en een belangrijk deel van zijn werkzaamheid is het uitwerpen van demonen. Hier wordt de binnen en de buiten den mensch bestaande zondemacht bedoeld.

Hoe komen wij nu tot hem? Hier is geen andere weg dan het geloof. En gelooven is oorspronkelijk hetzelfde als iemand krediet geven, dat is vertrouwen, dat is wagen. Zoo moeten wij Jezus als den Messias, als den Middelaar tusschen God en ons, vertrouwen, het met hem wagen.

Dit geloof sluit in zich het besef, dat wij het heil niet in ons zelf en niet uit ons zelf bezitten; dat wil in dit verband zeggen, dat wij de spontaan werkende liefde, waarvan de bergrede spreekt, niet bezitten. Zooals Runestam terecht uiteenzet: niemand bezit die spontane liefde dan God alleen; niemand is goed dan God. En de dagelijksche ervaring leert, dat wij nooit tot het volstrekte van God kunnen komen: wij kunnen nooit zelfstandige dragers van de spontaan werkende liefde zijn [1]). Wij kunnen haar alleen overbrengen als degenen die God op en door ons laten werken. Dat is de beteekenis van het gebed. „Bidt en u zal gegeven worden", zegt Jezus in de bergrede [2]). Het gebed is ons stellen in den dienst van God. Door het gebed ontledigen wij ons zelf, om door God te worden geleid. Dan gaan wij niet uit van onze liefde, die zondig en gebrekkig is, maar van Gods liefde, die volstrekt is.

Alleen in zoo ver en naarmate wij dit doen, is de bergrede vervulbaar. Dat is de beteekenis van het woord, waarmede zij wordt ingezet [3]):

Zalig de armen van geest,
want hunner is het koninkrijk der hemelen.

---

[1]) Over Matth. 5 : 48 zie de uitlegging. [2]) Matth. 7 : 7-11. [3]) Matth. 5 : 3.

Hier hebben wij ook het antwoord, waarom zoo weinigen de bergrede in vervulling trachten te brengen [1]). Hoeveel menschen zijn er, die werkelijk in een leven van gebed, elken dag en elk oogenblik, zich ontledigen, om door God alleen te worden geleid? Dit is het liefhebben van God met het gansche hart, door Jezus het eerste en het groote gebod genoemd. Hoe komen we tot zulk een voortdurend en onvoorwaardelijk rekening houden met God? Daarvoor is noodig, dat wij Hem in ons leven hebben leeren kennen als dengene die ons draagt, ons niet dan het goede wil. Hem zoo te leeren kennen kan de zondige mensch, dat is de mensch die de gemeenschap met God verbroken heeft, alleen daardoor, dat hij weet dat God de verbroken gemeenschap heeft hersteld. Dat is het besef dat God onze zondeschuld wegneemt en de zondemacht breekt, dat is met dogmatische woorden het besef van de verzoening en de verlossing. En dit is weer met andere woorden het geheele werk en de geheele persoon van Christus. Daarom moeten wij in hem gelooven, om de bergrede te kunnen vervullen. En hiervan geldt het smartelijk woord [2]):

> ruim is de poort en breed is de weg die ten verderve leidt,
> en velen zijn er die daardoor binnengaan;
> en eng is de poort en smal is de weg die ten leven leidt,
> en weinigen zijn er die dien vinden.

En zij die dien vinden, weten al te goed, dat de zondemacht wel in hen gebroken, maar niet geheel weggenomen is en de heiliging een weg blijft van vallen en opstaan, zoodat van een volmaaktheid in dit leven geen sprake kan zijn [3]).

---

[1]) Zie boven, blz. 2. [2]) Matth. 7 : 13 v. [3]) Over Matth. 5 : 48 zie de uitlegging.

XIII

Een niet minder belangrijk punt bij de vraag naar de uitvoerbaarheid van de bergrede is de vraag, of onze verhoudingen de toepassing van haar beginselen wel toelaten.

De Joodsche geleerde Klausner acht de beginselen geheel onpractisch. Schweitzer stelt ze als interimsethiek geheel buiten de beschouwing van onzen tijd, omdat stilzwijgend de eschatologische verwachting van een spoedig aanbrekend wereldeinde door hem verworpen wordt. Baumgarten is het met Fr. Naumann eens en acht ze alleen toepasselijk in het persoonlijk leven van den geloovige, maar onbruikbaar voor het publieke leven, dat zijn eigen wetten heeft — „Eigengezetzlichkeit" bezit —. De Roomsch-Katholieke opvatting stelt ze alleen uitvoerbaar voor hem die van de wereld afstand doet, maar dit als verdienstelijk goed werk — Franciscus van Assisi is hier het ideaal —: wie in de wereld blijft, doet daarmee geen zonde. De Doopersche opvatting geeft het staatsleven prijs, omdat dit op geweld zou rusten en dus voor den Christen niet te aanvaarden. Tolstoï gaat een stap verder en wil op grond van de bergrede en zijn opvatting van weerloosheid de geheele hedendaagsche cultuur weg hebben. Kees Boeke komt tot dezelfde consequentie. Hij doet afstand van alle bezit. Hij wil geen geld meer gebruiken, want alle verkoop van arbeid tegen geld is onzedelijk: prostitutie van onze persoonlijkheid; wij moeten leven uit liefde en arbeiden uit liefde. De overheid

is een dienares van den duivel, de Staat de macht van den satan. Daarom niet alleen dienstweigering en belastingweigering. Maar de Christen moet weigeren van spoorweg, stoomboot en posterijen gebruik te maken, want al deze dingen worden georganiseerd door den Staat, die op geweld gebouwd is. Zoo moet Boeke klagen, dat hij zijn horizont hoe langer zoo meer ziet inkrimpen; maar dat is de weg van lijden en zelfverloochening, zooals Jezus dien van zijn volgelingen vraagt.

Hoe over dit alles te oordeelen?

Om de vraag naar de bruikbaarheid der bergrede te beantwoorden, willen wij wat ruimer uithalen en spreken over de bergrede en de cultuur.

Wat hebben wij te verstaan onder „cultuur"? Als algemeene definitie, die misschien aan de verschillende beschouwingen ten grondslag gelegd zou kunnen worden, kan gelden: cultuur is datgene wat een bepaalde groep der menschheid aan natuurbeheersching bezit, natuurbeheersching in den ruimsten zin genomen, zoodat zij omvat taal, kleeding, woning, gereedschappen, versieringen, wapens, maar ook kennis, wetenschap, kunst, godsdienst, maatschappelijke instellingen, staat, kerk enz. Zij is dus niet een enkelvoudig verschijnsel, maar zeer verschillend: de cultuur van het Westen is een andere dan die van het Oosten; de cultuur van China een andere dan die van Voor-Indië. Maar ook de cultuur van duizend jaar geleden is een andere dan de hedendaagsche: de geschiedenis der menschheid is voor een groot deel geschiedenis van cultuurverandering.

Hierin kunnen misschien allen het eens zijn. Maar op de vraag, hoe de cultuur tot stand komt, worden geheel verschillende antwoorden gegeven. Twee staan lijnrecht tegenover elkaar: de collectieve en de individueele verklaring.

De individueele is misschien de meest gangbare, maar om haar recht te begrijpen, willen we eerst de collectieve aan het woord laten, en wel in haar meest consequenten vorm, zooals we dien vinden bij Frobenius en Spengler.

Volgens den bekenden Afrika-reiziger Leo Frobenius is de cultuur ten opzichte van hare menschelijke dragers op te vatten als een zelfstandig organisme. Iedere cultuurvorm is een afzonderlijk levend wezen, dat een geboorte, een kinderlijken, een mannelijken en een ouderdomsleeftijd doormaakt. Niet de wil van den mensch brengt de cultuur voort, maar de cultuur doorleeft den mensch. Zij is in haar optreden aan bepaalde gebieden gebonden: de cultuurkringen. En zij is als derde rijk te stellen naast de organische en de anorganische natuur. Men kan haar alleen langs den weg van medeleven leeren kennen, en nooit langs den mechanistischen weg van het waarnemen van een aantal feiten, die men naar oorzaak en werking, naar element en verbinding biologisch of psychologisch tracht te benaderen. Daar het woord cultuur door het vele gebruik afgesleten is en geen scherpe belijning meer toelaat, wil Frobenius liever dat woord vermijden en spreken van paideuma, dat misschien het best is weer te geven als „vormend levensbeginsel". Het treedt in de eerste periode van een cultuurkring — de kindsheidsperiode — intuïtief in het „daemonische", het scheppende beginsel op; dan ideëel in de ideëele wereld van den jong-mannelijken leeftijd; eindelijk mechanistisch in de wereld der feitelijkheden in den volmannelijken leeftijd. Het paideuma is organisch, maar in den grijsaardsleeftijd gaat het in den senielen, anorganischen toestand over. Met de drie hoofdperioden hangen drie verschijnselen samen: scheppingskracht, individualiteit en verstandelijk doelbewustzijn.

De gedachte, dat elke cultuur een tijd van opgaan, blinken en verzinken kent, is welsprekend uitgewerkt door Osw. Spengler, wanneer hij den ondergang van het

Avondland als het onontkoombaar lot van de stervende Westersche cultuur beschrijft.

Bij deze opvatting is de enkele mensch slechts drager van de cultuur van den kring waartoe hij behoort, in al haar uitingen.

Het waarheidselement, dat in deze beschouwing ligt, wordt in christelijken kring te vaak miskend. Toch is het zonder twijfel aanwezig.

Een enkel voorbeeld.

We hebben in ons land een zeer gemengde bevolking, waartoe het Alpine en het Germaansche ras hun bijdragen hebben geleverd, en van het laatste de drie stammen van Friezen, Saksen en Franken. De tegenstelling tusschen het Roomsche Zuiden en het Protestantsche Noorden rust ten deele daarin. Laten we deze tegenstelling verder rusten, dan kunnen we waarnemen, dat in het middenstuk van ons land de Frankische groepdorpen, waarvan reeds de bouw op een trek naar gezelligheid en onzelfstandigheid wijst, zich kenmerken door een groote mate van lijdelijkheid en lakse huwelijksmoraal. Eenzelfde verschijnsel is op te merken in de oorspronkelijk Friesche, maar geheel op zich zelf geraakte en op zich zelf aangewezen dorpen Staphorst en Rouveen. De Saksische eschdorpen met de vele verspreide boerderijen vertoonen een zelfstandiger menschheidstype van een kalme gemoedelijkheid. De Friezen, in hun alleenstaande hofsteden, op hun terpen en wieren, in voortdurenden strijd met de elementen, zijn weer van geheel eigen type, zelfstandig met een groote mate van emotioneele verstandelijkheid en taai doorzettingsvermogen. De ziekelijke, lijdelijk-Gereformeerde, de onmachtsleer belijdende godsdienstigheid van vele Zuid-Hollandsche, Utrechtsche en Veluwsche Protestanten hebben met de vraag naar waarheid zoo goed als niet te maken, maar is uit de stameigenaardigheden, uit het paideuma, uit het cultuur-milieu te verklaren. Zoo ook de gemoedelijke, tot synergisme nijgende vroomheid van Achterhoek, Twente en Drente; evenals de wel beredeneerde, verstandige, consequente orthodoxie of ook de felle, consequente vrijzinnigheid van den Frieschen boer.

Zien wij over onze grenzen, dan is het Duitsch Protestantisme van anderen aard dan het Angelsaksische, zooals we bij onze bespreking van het koninkrijk Gods reeds hebben opgemerkt. En de Amerikaansche prediking van de „social gospel" vindt haar cultuurbodem in het welslagen der pioniers.

Is de godsdienst dan alleen onderdeel van de cultuur, product van het milieu? Spengler heeft dat betoogd en met den ondergang van het Avondland ook den ondergang van het Christendom voorspeld, evenwel met het uitzicht op den opbloei van een nieuwe cultuur met nieuwe godsdienst.

Schweitzer komt met kracht en met recht hiertegen op. De beschouwing van Frobenius en Spengler rekent niet met de zedelijke, regenereerende krachten, maar is zuiver positivistisch. En wat voor reden is er, om te hopen op een nieuwe cultuur? De ondergangsverschijnselen zijn beangstigend. Wanneer het waar is, dat onze cultuur ondergaat, dan beteekent dat niet de ondergang van een ras, maar de ondergang der menschheid. Want er zijn geen begaafde en onverbruikte volken meer in reserve, die ons in de toekomst als leiders van een nieuwe cultuur kunnen vervangen. Wij kennen alle volken der aarde en wij weten, dat zij alle onder dezelfde invloeden staan. „Allen zijn met ons ziek en kunnen slechts met ons gezond worden”.

Lüttge komt niet minder beslist tegen Spengler op. Er is geweest een antieke en een middeleeuwsche cultuur. Met beide is het Christendom verbonden geweest, maar terwijl beide ten onder zijn gegaan, wist het Christendom zich te handhaven in steeds nieuwen vorm. Om dit feit met zijn theorie overeen te kunnen brengen, heeft Spengler gesproken van tweeërlei Christendom: een magische godsdienst der oudheid en een faustische godsdienst der Germaansch-Romaansche cultuur. Het feit, dat hij deze tegenstelling moet maken, bewijst de onjuistheid van zijn theorie. Want het Christendom is in zijn diepe, scheppende krachten alle eeuwen door een eenheid bij alle verschil van opvatting. De Christen van heden voelt zich met Origenes en Augustinus, met Dante en Thomas Aquinas door de verlossing en verzoening in Christus en de zekerheid van Gods nabijheid één. Hoeveel te meer geldt dit van het middeleeuwsche en het oud-Katholieke Christendom.

Wanneer wij in ons land de verschillen in verband met stameigenaardigheden opmerken, dan geldt dat alleen nuanceeringen van denzelfden verlossingsgodsdienst, evenals het Duitsche en het Anglicaansche type nuanceeringen zijn van een diepere eenheid.

Een diepere eenheid. Grimm betoogt, dat waar de verschillen in dogmatisch opzicht groot mogen zijn, het Christendom zich ten aanzien van de zedelijke eischen der bergrede een eenheid weet, alle eeuwen door. Wij hebben gezien, dat wanneer wij van „zedelijke eischen" spreken, de verschillen in verband met de dogmatische verscheidenheid al even groot zijn. De diepere eenheid ligt in de zekerheid van Gods nabijheid door de verlossing en verzoening in Christus.

Deze diepere eenheid geeft ons recht te spreken van een door Christendom en bergrede beïnvloede Westersche cultuur. En hier komen we tot de tweede opvatting van cultuur, als niet alleen en niet hoofdzakelijk bepaald door de groep, collectief, maar nog meer door de persoonlijkheid, individueel. Er is een sterke collectieve werking, maar er is ook een persoonlijke werking, die bij toenemende cultuur toenemend en op den duur de sterkste blijkt te zijn.

Deze stelling kunnen we toelichten met wat de zendingsgeschiedenis ons te zien geeft. Er is bij de natuurvolken een sterk collectieve cultuur: de enkeling gaat bijna geheel in de gemeenschap op en wordt door de gemeenschap bijna geheel beheerscht. Toch zijn het ook hier telkens persoonlijkheden, die in hun omgeving een zij het beperkte verandering weten te bewerken [1]. Als het Christendom wordt gebracht, zijn het eerst enkelingen die worden gewonnen

---

[1] Voorbeelden in mijn „Hoe te prediken voor Heiden en Mohammedaan?" M. Wyt en Zn, Rotterdam 1916, bl. 171—175.

en dan de groep beïnvloeden en tot nieuwe opvattingen en levensvormen weten te brengen.

Maar den invloed der persoonlijkheid kunnen wij het allerbest toelichten met den persoon van Jezus Christus zelf. Hij behoort tot het volk Israël. Hij zet de lijn der bijzondere openbaring voort. Hier zou men kunnen spreken van collectieve beïnvloeding. Maar tegelijk is hij iets zoo volkomen nieuws, dat daarmee het wettische, het onzuiver geestelijke, het ritualistische, het nationalistische van Israël op den duur geheel overwonnen wordt. En wat hij dan brengt, is zuiver persoonlijk voor ieder die door het geloof met hem verbonden wordt.

Zoo staat hij eerst alleen; dan vormt zich een kleine kring van persoonlijk geroepenen; dan breidt de kring zich uit, steeds doordat enkelingen zich aansluiten; en eerst door deze enkelingen worden groepen gewonnen. Langs dezen weg van persoonlijke overtuiging gaat het Christendom verder en al die enkelingen samen blijken voor de Romeinsche staatsidee ten slotte levensgevaarlijk te worden. De verbitterde vervolging, waartoe dit aanleiding geeft, eindigt na drie eeuwen met een volkomen overwinning van het Christendom. En als de volksverhuizing nieuwe stammen en volken naar het Westen drijft, worden deze naar het uiterlijk overwinnaars, maar geestelijk door het Christendom overwonnen. De Germaansch-Romaansche Middeleeuwen brengen een nieuwe cultuur voort, waarvan het Christelijk geloof de bevruchtende macht is. Als deze Middeleeuwsche cultuur ten einde loopt, verbreekt het Christelijk geloof den verouderden vorm en baant zich in het Protestantisme nieuwe wegen.

Ook na de Hervorming is in het persoonvormende van het Christendom een geweldige kracht gebleken.

De Amerikaansche burgervrijheid is terug te leiden op die kleine groep van Pilgrimfathers, die in 1620 uit Leiden trokken, den oceaan overstaken en Nieuw-Engeland

(New-Plymouth) grondden, om daar naar eigen overtuiging God te kunnen dienen. En de Amerikaansche godsdienstvrijheid wortelt voornamelijk in de spiritualistische opvatting der Kwakers van Pennsylvanië, die de algemeene menschenrechten en daaronder ieders recht op een dienen van God naar eigen geweten erkenden.

Als wij letten op de groote beteekenis van de persoonlijkheid, dan is de definitie te begrijpen, die door K. Barth van cultuur gegeven wordt in de stelling: De cultuur is de door het Woord Gods gestelde taak van de bestemming van den mensch, die in de eenheid van ziel en lichaam te verwerkelijken is.

In het laatste deel van deze stelling wordt die opvatting bestreden, waarbij een tegenstelling van ziel en lichaam gemaakt en op grond daarvan een ascese geleerd wordt, die niet bijbelsch is. Dat deze ascese niet door Jezus en dus ook niet in de bergrede wordt voorgestaan, hebben we reeds op bladz. 98 v.v. aangetoond.

In het eerste deel van Barth's stelling wordt de cultuur geheel gezien als taak en wel voor den enkelen mensch. Deze definitie is eenzijdig. Cultuur is niet alleen taak, zij is ook verworvenheid. Dit laatste komt tot zijn recht in de omschrijving van Eck — in Die Religion in Geschichte und Gegenwart —: cultuur is de som van doeleinden, die uit het menschelijk handelen voortkomen en ook weer tot menschelijk handelen prikkelen.

Zoo kunnen we ten slotte zeggen: cultuur is wat een bepaalde groep menschen aan natuurbeheersching bezit en tracht te bezitten en de daarmee gepaard gaande kennis en vaardigheid, om haar te doen voortduren en te doen toenemen. Hierin is zoowel het verworvene als de doelstelling, zoowel het collectieve als het individueele opgenomen.

Hoe heeft de Christen tegenover deze cultuur te staan? Men kan verschillende houding aannemen. Men kan zeggen: de Christen heeft geen cultuurtaak, want de wereld ligt in het booze; hij moet zich uit de wereld terugtrekken en als Gods kind leven, totdat hij door den dood tot hooger leven wordt geroepen. Zoo denkt menig piëtistisch gemeentelid, die dan inzonderheid natuurwetenschap, techniek en theologie schuwt. Dan laat men het verband met Gen. 1 en met Psalm 8 los.

Daarom terecht K. Barth: de cultuur is de door het Woord Gods gestelde taak.

Maar daarmee zijn we er niet. Nu beginnen de moeilijkheden pas. Want de cultuur is niet alleen taak, maar ook verworvenheid: kennis, wetenschap, kunst, techniek, maatschappij, staat hebben reeds een zekeren vorm, wanneer het Christendom en de enkele Christen optreedt. Hoe over die verworvenheid te oordeelen?

Wat onze tegenwoordige Westersche cultuur betreft, en daarover gaat ten slotte in dit verband de vraag, is tweeërlei opvatting mogelijk. Men kan die optimistisch beoordeelen, als reeds grootendeels Christelijk. Dan moeten we op den ingeslagen weg voortgaan, om als Christen de door God gestelde taak te vervullen. Men kan haar ook pessimistisch beoordeelen als nog grootendeels heidensch, d.w.z. onchristelijk. Dan moeten we als Christen den gegeven toestand niet aanvaarden en daarin berusten, maar dan moeten we dien trachten te veranderen, omdat dit de door God gestelde taak is.

Als we letten op den wereldoorlog en op wat tot dien oorlog leidde, op den „vrede" die daarop volgde en op de oorlogstoerustingen die den vrede moeten handhaven, dan is er geen bepaalde aanleiding, om optimistisch over onze cultuur te oordeelen. De oorlog en wat er mee verband houdt, is niet een op zich zelf staand verschijnsel, maar een symptoom van onzen cultuurtoestand. Hier ligt de reden

van Gandhi's oordeel: „De Europeesche beschaving kent geen ander doel dan de stoffelijke welvaart; zij bekommert zich niet om de ziel van den mensch. Zij heeft de Europeanen gemaakt tot slaven van het geld, ongeschikt voor vrede en levensverdieping. Deze beschaving, die de levenskracht der volken ondermijnt, zal ten slotte moeten eindigen met de vernietiging van zich zelve". „Niet de Engelschen zijn slecht, maar hun cultuur". Dit staat niet zoo heel ver af van Schweitzer's meening, dat aan onze hedendaagsche cultuur de „ethiek", wij zouden kunnen zeggen de dieper zedelijke overwegingen, ontbreekt.

Onze cultuur is gericht op vermeerdering van stoffelijke welvaart door wetenschap en techniek, en op een maatschappij, waar zoovelen mogelijk van die stoffelijke welvaart kunnen genieten. Al het andere, godsdienst, kunst, natuurliefde, is een zuiver private aangelegenheid, men zou kunnen zeggen: een zuiver private liefhebberij, zooals radiogenot en bioscoopbezoek: de mensch kan er aan meedoen, hij kan het ook laten. Maar waaraan niemand zich onttrekken mag, omdat dat is de algemeene cultuurtaak, dat is de bevordering van stoffelijke welvaart en de opheffing van sociale tegenstellingen, opdat allen zooveel mogelijk een even groot aandeel daaraan hebben.

In het streven, om zoovelen mogelijk te doen deelen in de cultuur, kunnen we een humanistisch, maar ook wel een Christelijk streven zien. Maar de cultuur te beschouwen als louter stoffelijke welvaart en vermeerdering daarvan, is onchristelijk, anti-christelijk. Ook zulk een beschouwing hangt samen met theologie, maar zij is de vrucht van slechte theologie. Hier staat de Christen in oppositie, niet door de stoffelijke welvaart af te keuren, maar door haar ondergeschikt en dienstbaar te maken aan geestelijke waarden, ten slotte aan de gehoorzaamheid aan God.

Wat heeft nu de bergrede voor de cultuur te beteekenen

en in hoeverre is zij uitvoerbaar te achten?

Wij hebben reeds opgemerkt, dat de bergrede zich niet uitlaat over wetenschap, kunst, staat, politiek enz. De verklaring daarvan is verschillend, naar het standpunt der schrijvers. Ed. von Hartmann meent, dat Jezus als plebejer voor die dingen geen belangstelling had. Nietzsche denkt, dat Staat en politiek buiten Jezus' gezichtskring lagen; en dat in een tijd van toenemende politieke gisting en voortdurende politieke onrust, vooral in Galilea! Tolstoï zegt, dat Jezus tegenover den Staat stond als in strijd met het koninkrijk Gods. Baumgarten meent, dat politiek en recht, wetenschap en kunst, handel en industrie buiten Jezus' belangstelling zijn gebleven, wegens zijn „eenzijdige verinnerlijking en vereenvoudiging van het leven". Kattenbusch betoogt, dat elke vorm van rechtsorde om Jezus heen uit een anderen geest voortkwam en hij zich daarom er niet over uitliet: hij zag het einde voor zich, en daarom moest die rechtsorde en al wat tot de wereld behoorde, voor hem slechts een voorloopig karakter dragen. Dit komt in de lijn van de eschatologische opvatting van Joh. Weisz, dat Jezus' verwachting van het spoedig wereldeinde het hem onmogelijk maakte voor het staatsleven regels op te stellen.

Van al deze beschouwingen is de grondfout, dat men in de bergrede ziet een zedewet en men daarvan een zekere volledigheid verwacht, zoodat het ontbreken van bepaalde onderwerpen op een van de boven weergegeven manieren verklaard moet worden.

Maar de bergrede wil geen „moraal" zijn. Het is, zooals we zagen, de prediking van de absoluutheid van God en van de absolute gehoorzaamheid aan Gods wil. Van die absoluutheid worden een aantal voorbeelden gegeven. Maar die voorbeelden bedoelen in geen enkel opzicht volledigheid.

Jezus wil prediken en brengen een leven uit God, midden

in dezen tijd. Dat leven grijpt den mensch aan, overweldigt hem in onvoorwaardelijke souvereiniteit, en brengt hem tot geloof. Zoo is geloof innerlijke vrijheid, verlossing, van tijd en wereld. Dat teekent Jezus in de bergrede. Hoe sterker nu, naar een opmerking van Lüttge, een religie alleen den mensch opeischt, alleen op de innerlijkheid der ziel en van het geweten beslag legt, des te verder en des te dieper grijpt de cultuurscheppende macht der religie. Hoe tijdloozer zij is, des te machtiger werkt zij in den tijd. En dit tijdlooze is juist een kenmerk van de bergrede, zooals van het geheele onderwijs van Jezus.

Had hij zich over wetenschap en kunst, over staat en politiek, over handel en industrie uitgelaten, dan zouden die uitspraken noodzakelijkerwijs geheel in de toenmalige verhoudingen verwikkeld, sterk tijdelijk bepaald en daarom geheel betrekkelijk, niet algemeen geldig zijn geweest. Nu Jezus zich daarvan onthouden heeft, zijn zijn uitspraken tijdloos gebleven, en behouden zij bij alle maatschappelijke vormen en elk politiek stelsel hun onveranderlijke waarde.

Daar is zeker waarheid in de opmerking, dat de eenvoudige, landelijke verhoudingen van Galilea zich uitspreken in de waarschuwing tegen het verzamelen van schatten en tegen het bezorgd zijn. Maar juist die eenvoudige verhoudingen doen scherp het verkeerde van een tegengestelde houding uitkomen. Wil men misschien als regel stellen, dat de mensch zich wèl schatten moet verzamelen en zich wèl bezorgd moet maken? Hoe dit verbod in een gecompliceerde „kapitalistische” maatschappij is op te vatten, willen we nog bespreken. Nu stellen wij alleen vast, dat het beginsel ook in een gecompliceerde maatschappij kan nageleefd worden.

De bergrede wil prediken de absoluutheid van God en de absolute gehoorzaamheid aan Zijn wil. Dit is een zuiver persoonlijk beginsel. Hij die zich door dat beginsel laat

leiden, staat vrij tegenover de menschen en de wereld en is een sterke persoonlijkheid. Bij onze beschouwing over de cultuur hebben we gezien, dat de cultuur het meest gebaat is door het optreden van krachtige personen. Door hierop den nadruk te leggen, staat de bergrede lijnrecht tegenover de sociologische opvatting, volgens welke de cultuur een groepsverschijnsel is, dat den enkelen mensch doorleeft, zonder meer. De individueele heiliging, die Jezus brengt en in de bergrede toelicht, is voor de cultuur van het allerhoogste belang.

Maar de mensch die de bergrede verstaat, zal, zooals we in het vorig hoofdstuk zagen, geen zelfstandig drager van de spontaan werkende liefde kunnen en willen zijn — het te willen moet op een jammerlijk fiasco uitloopen —, maar hij zal door het gebed zich open stellen voor de leiding van God en zich als een gewillig werktuig in Zijn hand geven.

Wat zal hij dan van de bergrede tot uitvoering kunnen brengen? Wij laten hier nu buiten beschouwing de remmingen die in zijn eigen persoon liggen. Daarover spraken we reeds in het vorig hoofdstuk. Hier zijn aan de orde de remmingen die met de verhoudingen, waarin de Christen leeft, gegeven zijn.

De Christen leeft niet in een luchtledig. De Christelijke gemeente leeft niet in een paradijstoestand. Dat heeft Jezus zelf met zooveel woorden uitgesproken, als hij in Matth. 5 : 13—16 haar taak omschrijft: Gij zijt het licht der wereld; gij zijt het zout der aarde; gij zijt een stad boven op een berg liggende. Daarmee wordt haar dienende werkzaamheid tot uitdrukking gebracht. Zij is het licht der *wereld*; die wereld heeft haar bestaansrecht als schepping van God. Zij is het licht der *aarde*; die aarde is des Heeren met al wat zij bevat.

Daarin ligt uitgedrukt, dat er is een scheppingsorde met al de verhoudingen, die door die schepping gegeven zijn. De verhouding van de ouders tot het kind, van het kind

tot de ouders, het gezin, de familie, de stam, het volk, de staat als geordende maatschappij, de maatschappelijke omgang, de maatschappelijke groepen en instellingen, de daarmee verbonden kennis, wetenschap, vaardigheid, kunst, — al wat tot de scheppingsorde behoort, is door Jezus als Israëliet aanvaard als uit Gods hand ons toekomende.

Hij zegt dit zelf met nadruk, wanneer hij in Matth. 5 : 17 v. verklaart:

> Meent niet, dat ik gekomen ben,
> om de wet of de profeten voor ongeldig te verklaren;
> niet om voor ongeldig te verklaren, ben ik gekomen,
> maar om tot vervulling te bregen.
> Want voorwaar, ik zeg u:
> totdat de hemel en de aarde vergaan,
> zal er ook niet één jota of één tittel vergaan van de wet,
> totdat alles zal zijn geschied.

Het Joodsche Oude Testament was in drie deelen verdeeld: eerst de wet, die het eigenlijk goddelijk woord bevatte; reeds bij de schepping zou zij ontstaan en in lateren tijd aan Mozes geopenbaard zijn; ten tweede de profeten, waartoe ook de boeken Jozua, Richteren, Samuel en Koningen behoorden; en eindelijk de geschriften, die wij deutero-kanonisch, in de tweede plaats kanoniek, zouden kunnen noemen. In de synagoge werd elken sabbat een gedeelte uit de wet en een gedeelte uit de profeten voorgelezen. Wet en profeten zijn dus het Oude Testament. Dat wil Jezus niet voor ongeldig verklaren, niet „ontbinden", maar tot vervulling brengen. Hier wordt door hem de scheppingsorde aanvaard als datgene dat tot zijn volle recht moet worden gebracht, moet worden „vervuld".

Als scheppingsorde moet zij den Schepper dienen en verheerlijken. De Christen, die zich als gewillig werktuig in den dienst van God stelt, heeft tot taak, de scheppingsorde aan dat doel dienstbaar te maken, en àl de verhou-

dingen, ook de kunst, ook de wetenschap, ook den handel, ook de industrie, ook het verkeer tot dat doel te laten medewerken. Het volle leven ligt voor den Christen open als het arbeidsterrein, waar hij God tot Zijn eer moet brengen.

Niet dat de scheppingsorde een eigen „moraal" zou bezitten en „eigengesetzlich" zou zijn, naast de „moraal" van de bergrede, een natuurlijk recht naast het recht van het Godsrijk: dan blijven die verhoudingen buiten de vernieuwing. Neen, de scheppingsorde moet van de volstrekte gehoorzaamheid aan God haar juiste „moraal" ontvangen en op die wijze „vervuld", tot haar recht gebracht worden. Niet op wettische wijze, maar door de volstrekte liefde tot God. „Heb God lief en doe dan wat gij wilt", heeft Augustinus gezegd. En terecht. Jezus laat het terrein der politiek en der sociale verhoudingen geheel vrij. Elke tijd, elk ras, elk volk heeft zijn eigen cultuur: in de eigen cultuurvormen moet de liefde tot God en den naaste tot uitdrukking worden gebracht.

Behoort tot de terreinen, waarop de bergrede moet doorwerken, ook de politiek? De „Doopersche" opvatting heeft hier strenge mijding gewild, omdat volgens haar de Staat een organisatie is die op geweld berust, en geweld door de bergrede ongeoorloofd geacht wordt. Op dit laatste komen we in de uitlegging van Matth. 5 : 38 v.v. terug. Berust de Staat inderdaad op geweld? Dit is een onhoudbare stelling. Hij b e r u s t op het beginsel van orde, zooals een kerk op dat beginsel rust. De Staat is de georganiseerde maatschappij. Bij die organisatie maakt hij meermalen gebruik van geweld. Misschien is dit middel ondeugdelijk. Gesteld, dat dit inderdaad een ondeugdelijk middel blijkt te zijn, dan moet dit middel terzijde gesteld worden, maar daarmee is de organisatie der maatschappij, d.w.z. de Staat in zijn wezen, nog niet terzijde gesteld.

Dat blijkt uit het bestaan van een kerk: de kerk gebruikt geen geweld en is toch een organisatie. Zoo zou te denken zijn, dat ook de Staat een organisatie der maatschappij zonder gebruikmaking van geweld zou kunnen zijn. Wie alle gebruikmaking van geweld als onchristelijk veroordeelt, is daarom als Christen verplicht, niet den Staat te mijden en aan ongoddelijke machten over te laten, maar ook op dit terrein het ondeugdelijk middel van geweld door een beter middel te vervangen, m.a.w. hij is verplicht zich met de politiek, d.i. met de kunst om den Staat te besturen, te bemoeien. Deze consequentie heeft Gandhi in zijn non-cooperation aanvaard. Twintig jaren lang heeft hij in Zuid-Afrika op deze wijze voor de erkenning der Britsch-Indiërs gestreden, en de volledige overwinning behaald. Men kan er over strijden, in hoeverre de tegenwoordige actie, die tegen door de overheid gestelde wetten niet alleen lijdelijk maar ook door de daad zich verzet, nog zuiver weerloosheid of non-cooperation te noemen is. Het gaat hier niet om de toepassing van een beginsel te toetsen, maar om het beginsel zelf te stellen: het is onjuist, dat een Christen het terrein der politiek mijdt. Het is zijn plicht ook op dit terrein de beginselen der bergrede tot geldigheid te brengen. Want ook de Staat is te rekenen tot de scheppingsorde van God, en die scheppingsorde moet aan Gods doel beantwoorden.

Maar in die scheppingsorde zijn machten werkzaam, die den band met God verbroken hebben en die niet God maar zich zelf tot levensdoel hebben gesteld. Die machten zijn niet alleen buiten den Christen, maar ook binnen in hem werkzaam. En nu komt de groote strijd: in hem en buiten hem moeten die demonische, tegen God ingaande machten bestreden en overwonnen worden. Maar zij hebben de scheppingsorde in zoo sterke mate verwrongen en ontluisterd, dat allerlei opvattingen, gewoonten, instellingen meer demonisch zijn dan dat zij uit de goddelijke scheppings-

orde voortkomen. Daarin verandering te brengen is de gigantische taak der chistenheid. Doch dat is een werk van eeuwen, een werk telkens weer opnieuw afgebroken en opnieuw te ondernemen. Dat is mede een reden, dat er oppervlakkig zoo weinig van een toepassing der bergrede valt waar te nemen. Maar wat zou er van de wereld geworden zijn, als deze heiligende kracht eens niet werkzaam was geweest?

Hier wordt een beroep gedaan op den wil van ieder die Christus lief heeft.

Doordat de Christen echter zelf van die anti-goddelijke macht te lijden heeft, zelf zondig is, kan het zijn, dat de van buiten komende verleiding voor hem persoonlijk zoo sterk is, dat overigens tot de scheppingsorde behoorende eigenschappen en verhoudingen aan die verleiding dienstbaar worden gesteld. In dit geval is het beter, deze overigens tot de scheppingsorde behoorende en dus in zich zelf goed te achten verhoudingen los te laten, dan, daardoor in de macht der verleiding gekomen, te gronde te gaan. Het is beter oog of oor, hand of voet, vader of moeder, kind of vrouw te missen en God te dienen, dan die te behouden en tegen Gods wil in te gaan. Dit is geen ascese [1]), maar eisch van volstrekte gehoorzaamheid aan God in verband met persoonlijke zwakheden en verzoekingen. Zoodra hiervan algemeene voorschriften worden gemaakt, is de beteekenis miskend en is de zonde niet overwonnen doch alleen verplaatst.

Het besef van den Christen, dat hij zelf ook zondig is, bewaart hem voor de eigengerechtige houding, alsof hij er al zou zijn en hij tegenover „de wereld” nu eens toonen wil, hoe het moet zijn. Ook de Christen „is er nog niet”, maar hij blijft zich dagelijks afhankelijk stellen van God.

---

[1]) Zie bl. 98 v.v.

Hij heeft een taak van Godswege te vervullen, om anderen in staat te stellen, misschien veel verder te komen dan hij zelf is.

Zoo blijft de Christenheid open voor de voortdurende leiding Gods, maar blijft zij ook open naar de zijde der wereld, om daar een blijvende taak te vervullen.

Door zich dagelijks van God afhankelijk te stellen, door de volstrekte gehoorzaamheid aan Gods volstrekten wil in het aanhoudend gebed te zoeken, moet de Christen ook bewaard blijven voor het groote gevaar, dat hij het Christen-zijn laat opgaan in een koortsachtige bedrijvigheid voor het koninkrijk Gods, in organisatie, staatkundige en kerkelijke politiek , partijvorming, allemaal uiterlijke actie, waartegen Jezus in Matth. 7 : 22 v. zoo ernstig waarschuwt. De diep persoonlijke gemeenschap met God moet altijd het eerste en het voornaamste blijven, om de cultuurtaak naar waarheid te vervullen.

Die taak is alleen te vervullen in een maatschappij, waar de menschen met elkaar verbonden zijn door de meest verschillende banden. Dit is de reden, waarom kloosters altijd mislukken: ze zijn te exclusief. Doch dit geldt niet alleen van kloosters. Het geldt van alle kringen, die zich afzijdig houden en separatisme kweeken.

Er is een opvatting, die de hedendaagsche cultuur als onverbeterlijk heidensch beschouwt en daarom een scheiding voorstaat van de Christenheid, die dan een eigen cultuur moet opbouwen, naast en tegenover de wereldsche. Wat wij daarvan in eigen land hebben waargenomen, wijst op een hopelooze mislukking. Bij zulk een poging overschat men in sterke mate de innerlijke gesteldheid der Christenen, die nooit de volmaaktheid bereiken en een scherpe kritiek uit de hen omringende „wereldsche" verhoudingen noodig hebben, om niet in eigen kringetje aan zelfvoldaanheid en eigengerechtigheid te gronde te gaan. Maar men onderschat ook in sterke mate het goede in de hedendaag-

sche cultuur, dat haar oorsprong vindt in de scheppingsorde van God.

Het goede daarin wordt tot zijn recht gebracht door de verlossing die Jezus brengt en die den grondslag vormt van de bergrede. De bergrede moet niet een eigen weg willen gaan, maar moet als het licht, als het zout de ook van God afkomstige schepping tot haar recht brengen: schepping en verlossing zijn van denzelfden God en daarom op elkander aangewezen.

Zoo komen we te spreken over een belangrijk onderdeel der cultureele verhoudingen: het sociale vraagstuk in verband met de bergrede.

De Bergrede en het Sociale Vraagstuk

XIV

De positivistische opvatting der cultuur, waarvolgens ook de godsdienst een product van de groepsverhoudingen is, bracht Marxistische schrijvers als Kautsky en Kalthoff er toe, het Christendom en dan in het bijzonder de „moraal" der bergrede uit oeconomische factoren te verklaren, uit verzet van slaven en gedeclasseerden tegen het toenmalig kapitalisme, dat zich uitte in de van klassenhaat vervulde communistische gemeenschap der oudste Christenheid.

Von Harnack, Troeltsch en McCown o.a. hebben de onhoudbaarheid van die verklaring aangetoond. De sterke oeconomische beroeringen, die met de oplossing der antieke Grieksche gemeenschap gepaard gingen, toen ten deele staatssocialisatie, communistische en anarchistische idealen werden nagestreefd, hadden in den aanvang onzer jaartelling, toen het Christendom ontstond, reeds voor een nieuwe orde van zaken plaats gemaakt. De slavenmarkten waren verminderd, en een middenstand kwam op. Sociale gerechtigheid werd door het keizerlijk bewind zooveel mogelijk betracht en de invloedrijke school der Stoa pleitte voor humane verhoudingen.

De eerste Christelijke gemeenten waren meer uit den middenstand dan uit het proletariaat voortgekomen; reeds in het begin der tweede eeuw spreekt Plinius van de Christengemeenten als bestaande uit „velen van allen rang en stand." De verhoudingen in Italië komen bij het ontstaan van het Christendom niet in aanmerking. Toen het in Rome

kwam, was het hoofdzakelijk Grieksch; en het bleef Grieksch tot het einde der tweede eeuw.

Wat alleen van belang kan zijn, is de oeconomische toestand in het Joodsche land. Daarvan geeft Klausner een beschrijving. De geheele periode tijdens Jezus' leven kenmerkte zich door opstanden tegen de Romeinsche overheersching. Men rekent, dat er in die oorlogen en opstanden wel 200.000 Joden gedood zijn. Klausner zegt, dat dit de besten waren en dat de overblijvenden zwak en „niet van deze wereld" waren. Overal waren spionnen; politie hield het volk in bedwang; een toestand die velen uit hun evenwicht bracht. Bij de zwakken en onevenwichtigen vond Jezus weerklank voor zijn prediking, meent Klausner. De meeste bewoners van het Joodsche land waren kleine boeren, die met vrouw en kinderen hun eigen bedrijf deden. Maar in Jezus' dagen waren er ook rijke landeigenaars en bankiers tegenover velen die hun land kwamen te missen en arm waren. Deze armen werden opstandig of quietistisch vroom. Deze laatsten deden de geestelijk-Messiaansche bewegingen opkomen, waarbij het Christendom aansloot. Het volk was geneigd in elken wonderdoener en prediker den Messias te zien. Het zag dit eerst ook in Jezus, totdat het hun duidelijk werd, dat zijn koninkrijk „niet van deze wereld" was. Toen wendde het zich van hem af.

In deze korte karakteristiek is reeds genoeg gezegd, om de verklaring van genoemde socialisten als onjuist ter zijde te leggen. De door hen voorgestelde verhouding van de bergrede tot het sociale vraagstuk kunnen we als weerlegd verder buiten beschouwing laten.

De bergrede is een zuiver religieuse prediking, maar in hoe ver houdt zulk een prediking verband met de maatschappelijke verhoudingen? In den vorm waarin Lukas ons de bergrede heeft bewaard, zegt Jezus: Zalig zijt gij

armen. En daartegenover: Wee u, gij rijken! [1]) De rijke man heeft in Luk. 16 : 25 bij zijn leven reeds het goede genoten en de arme Lazarus desgelijks het kwade; de rijke komt in het helsche vuur en Lazarus in Abraham's schoot. De dwaas, die een rijken oogst had, meende daarvan jaren rust te kunnen nemen en vroolijk te kunnen leven, maar in dien nacht zou God zijn ziel van hem afeischen, en al wat hij bezat, wiens zou het zijn? [2]) In de bergrede wordt ook gewaarschuwd tegen het verzamelen van schatten: Gij kunt niet God dienen èn den Mammon [3]).

Dat gaat niet buiten de maatschappelijke verhoudingen om.

We kunnen bij Slotemaker de Bruine en bij McCown uitvoerig lezen, hoe verschillend deze uitspraken zijn uitgelegd.

Ze zijn door sommigen geheel vergeestelijkt, zoodat tenslotte de prediking luidde: God getrouw te dienen in de plaats waar men gesteld is, zoodat de armen hun gebrek geduldig moeten dragen, zonder de goede goddelijke bedoeling in twijfel te trekken. McCown meent, dat het niet verbazen moet, wanneer zulk een godsdienst beschreven wordt als „het opium voor het volk".

Anderen zien in Jezus den revolutionair, die buiten de officiëele leiders om den tempel reinigt; die aanraadt, wapenen aan te schaffen [4]); die opwekt tot bekeering, wat omkeering of revolutie zou beteekenen! Hij is degene die voor de armen opkomt en de rijken veroordeelt.

Jezus revolutionair? Maar een daad van gloeiende verontwaardiging als de tempelreiniging behoeft niet op een revolutionaire gezindheid te wijzen. Het woord over de twee zwaarden is te onduidelijk, om daaruit iets af te leiden. En er staan sterke, duidelijke uitspraken tegenover.

---

[1]) Luk. 6 : 20, 24. [2]) Luk. 12 : 16-20. [3]) Matth. 6 : 24. [4]) Luk. 22 : 36, 38.

Hij wil den keizer geven wat des keizers is [1]). Om aanstoot te vermijden, laat hij Petrus de tempelbelasting betalen, waarvan „de zonen" vrij te achten zijn [2]). Hij heeft zich gehouden aan al de voorschriften der wet, zoodat bij zijn proces geen beschuldiging tegen hem kon worden ingebracht. Hij heeft geleerd, den booze niet te wederstaan [3]).

En heeft hij de rijken zonder meer veroordeeld? Hij had in zijn onmiddellijke omgeving ook rijke vrouwen, die hem dienden van hare goederen [4]). Hij droeg een kostbaren, uit één stuk geweven mantel [5]). Hij zat aan tafel met zondaren, die in den regel niet de armsten zijn; vandaar dat men hem schold voor vraat en wijnzuiper [6]). Hij gebruikte den maaltijd bij een aanzienlijk Farizeër en keerde in bij een rijk man als Zacheüs.

Er is geen mogelijkheid, om langs den weg van enkele teksten Jezus te maken tot een revolutionair, zelfs niet tot een sociaal hervormer.

De zaak ligt anders.

Jezus brengt het koningschap Gods, nù in aanvang, straks volkomen. De bergrede geeft de beteekenis van Gods koningschap voor de tegenwoordige verhoudingen aan, in dien zin dat in elke verhouding God als koning moet geëerd worden [7]).

Hij vraagt den geheelen mensch. Wat de mensch vermag en wat hij bezit, moet als Gods gave worden gezien, talenten waarvan men Hem rekenschap schuldig is. De arbeid mag niet gericht zijn op zelfzuchtig vergaderen van schatten, maar op toepassing van Gods wil. Wat hieraan in den weg staat, moet men loslaten, al zou dat een oog of een voet zijn. In de verhouding tot den naaste moet God geëerd worden, door den naaste, al is het ook een vijand, lief te

---

[1]) Matth. 22 : 21. [2]) Matth. 17 : 24-27. [3]) Matth. 5 : 39. [4]) Luk. 8 : 2 v. [5]) Joh. 19 : 23 v. [6]) Matth. 11 : 19. [7]) Zie boven, bl. 83, 169.

hebben, d.i. tot zijn recht te brengen [1]). Wat gij wilt, dat u de menschen doen, doe gij hun desgelijks [2]).

In dit alles ligt geen sociaal program. Hierin worden alleen beginselen gegeven, en juist daarom is de bergrede van blijvende waarde voor alle tijden en voor alle verhoudingen. Deze beginselen moeten in de scheppingsorde tot hun recht gebracht worden. Want scheppingsorde en verlossing zijn van denzelfden God en daarom op elkander aangewezen [3]).

Onjuist is het te meenen, dat Jezus' doel bestond in de vestiging van een heilstaat, en dat deze heilstaat zou zijn het koninkrijk Gods. Toch zijn zijn beginselen van diep ingrijpende beteekenis voor de maatschappelijke verhoudingen. Nog aan het einde der tweede eeuw schreef Celsus, lettende op de groote verschillen in ras, godsdienst en beschaving, dat het een hersenschim was, te meenen dat ooit al de bewoners der aarde zich aan één levenswet zouden onderwerpen. Toch was dit het beginsel, waardoor juist het zendingswerk van Paulus slaagde, die den scheidsmuur tusschen Jood en heiden door Christus zag weggenomen. Zoo wordt nog heden ten dage in Voor-Indië door Christus een geweldige sociale macht als het kastenstelsel overwonnen.

Niet alleen dat, zooals in de oude Christelijke kerk, de armen worden verzorgd, de zieken verpleegd, de ouden van dagen onderhouden, de gevangenen bezocht, de vreemdelingen geherbergd, de vrouw geëerd, het kind ontzien. De beginselen reiken veel verder. Reeds in de oude kerk werd de waarde van de persoonlijkheid zoo zeer erkend, dat de termen van den offerdienst op het persoonlijke werden overgedragen, en men niet gaven maar zich zelf aan God offerde, in innerlijken, geestelijken zin. De

[1]) Zie boven, bladz. 91. [2]) Matth. 7 : 12. [3]) Zie boven bl. 199.

vrucht des Geestes was liefde, blijdschap, vrede, rustende in de erkenning van den naaste als Gods kind.

Dit blijkt al dadelijk in de eerste Christelijke gemeente, waar volgens Hand. 2 : 44 v. en 4 : 34 v. een zekere goederengemeenschap heeft bestaan. Letten we op Hand. 5 : 4, dan is het zeker geen productie-gemeenschap geweest, maar blijkbaar een door liefde gedreven inbrengen van verbruiksgoederen voor gemeenschappelijk nut, geheel vrijwillig, zonder dwang of algemeene verplichting. Dat het geen navolging gevonden heeft, bewijst wel, dat het niet als inhaerent aan het Christelijk beginsel werd gevoeld. De armoede, waartoe de Jeruzalemsche gemeente vervallen is [1]), misschien ook tengevolge van de vervolgingen, zal niet tot navolging geprikkeld hebben. Het is daarom zeker niet geoorloofd, op de eerste gemeente een beroep te doen voor communistische theorieën.

Wel moet worden toegegeven, dat een poging als in de „Broederschap des gemeenen levens" in de 14e en 15e eeuw gedaan, niet in strijd is met het evangelie. Een dergelijk vrijwillig samenwonen mag telkens mislukken — ook de pogingen van Frederik van Eeden in deze richting hebben het bewezen —, onchristelijk is het niet. Merkwaardig is het betoog van den Groninger Dominicaner monnik Mattheüs Grabow, in de 15e eeuw, die een samenleven als van de Broeders des gemeenen Levens afkeurde, omdat dit alleen van monniken en nonnen, die een levensbelofte hebben afgelegd, goed te keuren is. Het concilie van Florence heeft de meening van Grabow verworpen. Naar Protestantsche opvatting ligt het immoreele juist in de belofte die voor het geheele leven bindt, zooals de geschiedenis der kloosters het overvloedig bewezen heeft.

De over-beschaving, waaraan onze tijd in menig opzicht lijdt, heeft in Anglicaansche kringen sedert 1890 een soort

---

[1]) Hand. 11 : 29 v., 12 : 25; Gal. 2 : 10; 2 Cor. 8 en 9.

monnikorden doen ontstaan, waarvan wel de meest bekende die van Kelham [1]). Hier leeft men ook gemeenschappelijk onder belofte van ongetrouwd te blijven: men moet bereid zijn te werken zonder betaling en daarom genegen zijn ongehuwd te leven en Christus eenvoudig willen dienen, op welke plaats ook die men toegewezen krijgt. Alle motief van verdienstelijkheid is hier weggevallen. Het is alleen een onvoorwaardelijk dienen van Christus. Het communisme komt hier uit zuiver practische overwegingen voort: men wil uit alle kringen werkers hebben voor het godsdienstig leven; zij moeten dan ook in geen enkel opzicht eenige zorg hebben voor hun dagelijksch onderhoud. En dit meent de leiding het best te kunnen bereiken door zulk een gemeenschapsleven. Wanneer de persoon daarbij geheel vrij blijft, om in de maatschappij terug te keeren, indien het gemeenschapsleven met zijn voorschriften niet meer bevredigen kan, dan zijn op grond van het evangelie daartegen geen bezwaren in te brengen; als men dit gemeenschapsleven maar niet voorstelt als het door Jezus bedoelde en bevolene. Dat zou zeker onjuist zijn. Maar het dragen van ordekleeding is moeilijk in overeenstemming te brengen met Matth. 6 : 17 v. en wijst wel op sterk Romaniseerende gevoelens.

Wel kunnen wij zeggen: waar Jezus de rijken aanvalt, valt hij een systeem aan. Hij bedoelt, dat elke sociale, politieke en oeconomische organisatie, die onvermijdelijk trotschen harteloozen rijkdom en schrijnende armoede bevordert, tegen Gods wil ingaat en dus veranderd moet worden. Zijn beginselen houden in, dat het loon een voldoend bestaan moet waarborgen; dat de woningtoestanden aan het persoonlijk leven geen afbreuk mogen doen en, zoo wel, verbeterd, dat volkszonden bestreden, volksontwikkeling, geestelijke verheffing bevorderd moeten worden.

---

[1]) H. Kelley. An Idea in the Working. Kelham 1927.

Hiermee komen wij tot de vraag, of onze kapitalistische productie-wijze de juiste is. De religieuse socialisten in Zwitserland, Frankrijk, Duitschland, Engeland, Amerika en in ons eigen land ontkennen het. Wij nemen als voorbeeld Wünsch, die een uitvoerige christelijke „Wirtschaftsethik" heeft geschreven. Kapitalisme als oeconomisch stelsel, zoo betoogt hij, met inzet van kapitaal op langen termijn en onder rationeele zelfcontrôle, is onaanvechtbaar. Maar aangrijpbaar acht hij, dat het kapitaal zich bevindt in privaat bezit. Niet zoozeer het kapitalisme maar het oeconomisch liberalisme is het kapitalistisch probleem. Het groote nadeel is de strijd van mensch tegen mensch om de goederen dezer aarde. Het liberale kapitalisme acht hij een geweldig systeem van verzoeking tot afgoderij. Voor den arbeidsleider zelf is geen tijd meer voor geestelijken inkeer en de arbeiders worden door het mechanistisch werk afgestompt. Noodig is een nieuw systeem van solidaire aaneensluiting der menschheid.

Nu is de vraag, of privaatbezit van het kapitaal dit laatste verhindert; of opheffing daarvan niet nog grooter schaduwzijden zou hebben ten opzichte van energie en persoonlijke verantwoordelijkheid, en daardoor de bestaansmogelijkheid voor de menschheid sterk zou verminderen; maar bovenal is de vraag, of wederzijdsch wantrouwen der strijdende partijen inderdaad het middel tot solidaire aaneensluiting geacht kan worden.

Maar een samenleving, waarin het beginsel van recht en liefde, van eerbiediging en bevordering van ieders persoonlijkheid, zooals de bergrede bedoelt, niet tot uiting kan komen, waar materieele zorgen bij leiders en geleiden ontwikkeling en geestelijken inkeer onmogelijk maken, is in elk geval veroordeeld. Mocht het blijken, dat dit het geval is met het hedendaagsch door Wünsch liberalistisch genoemd kapitalisme, dan is dit gedoemd te gronde te gaan. Daaruit volgt dat men, zooals Wünsch in Duitschland,

A. Philip in Frankrijk, Kutter en Ragaz in Zwitserland, MacDonald en Henderson in Engeland, McCown in Amerika en zoovelen meer bewijzen, geloovig Christen en tegelijk socialist kan zijn. Is het betoog van Wünsch e.a. juist, en daarover moet de discussie loopen, dan zullen over honderd jaar de meeste geloovige Christenen socialist zijn. Maar dan zal ook het socialisme een ander karakter dragen, dan het in ons land door de verbinding met het historisch materialisme gekregen heeft.

Ook in een nieuw gebouwde maatschappij blijven de beginselen van de bergrede ongeschokt juist. Wij zullen niets gevorderd zijn, wanneer bij een doorvoering van de socialisatie der productie-middelen — gesteld dat zij een beter ingerichte maatschappij ten gevolge zou hebben —, de menschen voor zich zelf leven en niet voor God; wanneer ook dan eigenbaat drijfveer is tot „lotsverbetering"; wanneer ook dan genotzucht het leven beheerscht; wanneer ook dan standstrots op „den minderen man" doet neerzien en den maatschappelijken omgang verpest; wanneer ook dan rassenwaan de verhouding der volkeren vergiftigt.

Het sociale vraagstuk wordt niet opgelost door verandering in de productie-wijze, al is het mogelijk dat die verbetering brengt, maar alleen door een nieuwe verhouding tot God en daarmee tot den naaste; een vernieuwd leven, zooals de bergrede verkondigt. Dat nieuwe leven moet noodzakelijk tot uiting komen in een anderen omgang met elkander.

Hier ligt een taak voor de kerk, die in haar prediking ook de bergrede tot haar recht moet brengen. Kutter ziet de kerk verstorven onder een beangstigenden cultus van bloote innerlijkheid. Zij wil alleen „stichting" brengen, wroet in zondesmart en spreekt alleen van zonde en genade.

In deze kritiek is waarheid, maar wij moeten toch voorzichtig zijn. De kerk is niet „het orgaan voor de rationaliseering van de nooden en raadsels van het bestaan", zooals

zij op bladz. 81 wel genoemd is. Zij heeft het onmiddellijke absolute Woord Gods te brengen. Hoe beter zij dit doet, hoe meer zij de eeuwige waarden verkondigt, des te dieper beteekenis zal zij voor de tijdelijke verhoudingen hebben.

Maar al is de prediking van zonde en genade van overwegend belang, waar blijft de prediking der dankbaarheid? De kerk is toch geroepen de drie stukken van den Heidelberger Catechismus tot hun recht te brengen, en daarbij de Tien Geboden niet alleen negatief maar, zooals de bergrede het leert, positief uit te werken.

God beleven en in de kracht daarvan werken, in- en uitwendige zending bevorderen maar bovenal sociale verhoudingen verbeteren, dat is de vergeving der zonden bezitten, die wij in en door den gekruisigde ontvangen. Dienen is het wachtwoord, dat Christus uitgeeft, dienen door zelfverloochening tot in den dood. Maar is het niet al te dikwijls zoo, dat de kerk in haar prediking zich bezig houdt met leerformules, die ver buiten het leven staan en voor den mensch van onzen tijd onreëel zijn geworden, louter hersengymnastiek? Men wijte dit niet aan dien ongeestelijken mensch, maar aan de kerk die haar roeping niet verstaat en juist daarin „trouw" meent te zijn. De oude waarheid in nieuwen vorm, dat is het wat wij allen noodig hebben; niet alleen in verstandelijk nieuwen vorm, maar ook practisch nieuw naar wat de tegenwoordige verhoudingen vereischen.

Slotbeschouwing

XV

Bij onze beschouwing van de bergrede is één ding wel duidelijk geworden: het gaat niet om een aantal nieuwe zedelijke voorschriften, maar om een nieuwe houding tot God en het leven. Zoo is hier geen sprake van een geleidelijke ontwikkeling of van een trapsgewijze opklimming tot de volmaaktheid. Het is de vraag naar gehoorzaamheid die elk oogenblik moet worden betoond. De bergrede brengt geen ontwikkelingsethiek, maar stelt de zuiver religieuse vraag: willen we God dienen of niet?

Hierin is in hoofdzaak het antwoord gelegen op de vraag, die wij in ons eerste hoofdstuk stelden: waarom wordt de bergrede zoo weinig toegepast? Het antwoord moet luiden: omdat er weinig menschen zijn, die God onvoorwaardelijk in alle omstandigheden willen gehoorzamen.

De kracht van natuurlijken aanleg, die soms een zeer „gelukkige” is en tot helpen en dienen dringt — bij de „radieerende” naturen —, wordt niet ontkend. Evenmin de kracht der opvoeding, die van groote waarde voor de vorming van den mensch kan zijn. Evenmin de kracht der geschiedenis: het milieu waarin de mensch opgroeit, de lotgevallen die hem treffen, de historische momenten die hij doormaakt.

Doch de natuurlijke aanleg kan ook ongunstig, sterk concentreerend, ego-centrisch, zijn; de opvoeding kan verwaarloosd of in slechte richting geleid worden; het milieu,

de lotgevallen, de historische momenten tegen- en niet medewerken.

In het gunstigste geval blijven de genoemde momenten binnen bepaalde invloedsgrenzen, en zijn nooit van dien aard, dat ze den mensch tot blijvende gehoorzaamheid aan God brengen in vreugdevol liefdebetoon. Er moet eerst een nieuwe levenssfeer ontstaan, zal de bergrede in allen deele uitvoerbaar zijn.

Dit is de bedoeling van de geheele prediking: het is een karakteristiek van het Messiaansche rijk en in zeker opzicht van den Messias zelf. Om haar geldigheid te erkennen en haar te willen toepassen, is noodig Jezus als den Messias te erkennen. Jezus de Christus — dat is ten slotte de inhoud van heel ons betoog geworden. Zoo predikt hem Mattheüs. Zoo noemt hij zich zelf in het besef, het orgaan te zijn van dien God die het verlorene zoekt. Niet de heerschende, maar de dienende, niet de richtende, maar de lijdende Christus, die eerst later zijn volle heerlijkheid zal openbaren. Alleen als wij deze gedachte doorvoeren, kunnen wij al de gegevens van zijn onderwijs tot hun recht brengen.

Tegenover hem heeft ieder zijn houding te bepalen: verwerpen of aannemen? Dit aannemen is niet een uiterlijke, verstandelijke erkenning, maar een innerlijke omzetting van den wil. Niet in een toekomstig rijk, maar reeds nu.

Die innerlijke omzetting is alleen mogelijk, waar Gods liefde in haar volle, overweldigende heerlijkheid wordt erkend. En dit vindt plaats, waar men de vergeving der zonden, de verzoening met God, verstaat als herstel van de gebroken verhouding van God en mensch. Dan kan er sprake zijn van de bergrede te beleven.

God dienen en zedelijk leven is hier één. Het is zaak van den geheelen persoon. Is de zedelijkheid gehoorzaamheid aan God, dan is er ten slotte slechts één enkelvoudige taak voor den mensch.

Die eene taak, die eene houding noemt Jezus „liefde”. Maar de mensch weet, dat hij nooit een zelfstandig drager van de spontaan werkende liefde kan zijn. Daarom moet hij in het gebed zich openstellen voor de inwerking van die spontaan werkende liefde, dat is van God. Dit brengt reeds de „creatuurlijkheid” van den mensch mee.

Maar behalve de creatuurlijkheid is er een tegen God ingaande macht, de macht der „zonde”, die in elk mensch werkzaam is en zich overal in de verhoudingen laat gelden. Dit geeft aan de toepassing der bergrede een sterke remming.

Wie echter als kind van God de bergrede beleeft, wil haar in Gods scheppingsorde tot geldigheid brengen. Die scheppingsorde heeft, mede door tegen God ingaande machten, een bepaalden vorm aangenomen, een vorm die niet aan de bergrede beantwoordt. Hierin ligt een tweede reden, waarom de toepassing der bergrede sterk geremd wordt. Zij zal slechts heel langzaam en nooit in absoluten zin toepassing kunnen vinden.

Zij is als het zout, als het licht. De scheppingsorde is datgene dat van het zout doortrokken en door het licht beschenen moet worden. Het Christen-zijn heeft slechts dienende waarde voor het bestaande en bezit niet in zich zelf het doel: het doel is God te verheerlijken door de bestaande verhoudingen heen. Zoo heeft het Christen-zijn alleen waarde in het volle leven. Daar alleen kan het tot zijn recht komen.

Alles bestaat door God en alles bestaat voor God: uit Hem en door Hem en tot Hem zijn alle dingen. In alles moet het Christelijk beginsel doorwerken, in het persoonlijk en in het gezinsleven, in het sociale vraagstuk en in de politiek, in wetenschap en kunst, in handel en techniek. Waar zulk een doorwerking niet mogelijk is, daar is de zaak geoordeeld.

Alles door God en alles voor God. Dan mag de Christen

ook al wat het leven biedt, dankbaar als een gave Gods aanvaarden en genieten. Waar dankbare aanvaarding niet mogelijk is, daar is de gave geoordeeld.

Alles door God en alles voor God — het volle, rijke leven stralend in het licht der eeuwigheid. Dat is de vreugde van het Christen zijn. En uit die vreugde bloeit zijn taak.

UITLEGGING VAN DE BERGREDE

Inleiding

XVI

Matth. 4 : 23—5 : 2.

Matth. 4 : 23 En hij trok geheel Galilea rond, terwijl hij
in hunne synagogen leerde en het evangelie
des koninkrijks predikte, en alle ziekte en alle
24 kwaal onder het volk genas. En zijn roep
verbreidde zich door geheel Syrië; en men
bracht tot hem die aan velerlei ziekten leden
en door pijnen gekweld werden, bezetenen en
maanzieken en verlamden; en hij genas hen.
25 En talrijke scharen volgden hem uit Galilea
en Dekápolis en Jeruzalem en Judea en het
Overjordaansche.
5 : 1 Als hij nu de volksmenigte zag, beklom hij
de berghelling; en als hij zich nedergezet had,
2 kwamen zijne discipelen tot hem. En hij deed
zijn mond open en leerde hen.

De evangelist had in 4 : 13 verteld, dat Jezus Nazaret verlaten en zich metterwoon te Kapernaüm gevestigd had. De lezers moesten echter niet meenen, dat hij zijn werkzaamheid tot Kapernaüm beperkte. Neen, hij trok geheel Galilea rond en trad in de Joodsche bedehuizen als rab op; niet slechts als rab, dat is een leeraar zonder kring van leerlingen, maar nadat hij een aantal als zoodanig geroepen had, als rabbi, die overal vrij het woord mocht voeren.

Hij leerde. Dat is voor het Palestijnsche Jodendom een vaststaande uitdrukking voor den rabbi, die van den wil Gods uitlegt, wat de mensch te doen heeft. Maar ook

predikte hij, was hij heraut van wat God doet: de blijde boodschap van zijn koningschap.

Hierin ligt een aanduiding van Jezus' Messiaswaardigheid. Volgens Jes. 52 : 7, 41 : 27 en 61 : 1 zou de blijde boodschapper komen, die heil doet hooren en den zachtmoedigen het evangelie brengt, om te verbinden de gebrokenen van hart en den gevangenen vrijheid uit te roepen. die tot Zion zegt: Uw God is koning! Hierop heeft de prediking van Luk. 4 : 16 v.v. te Nazaret betrekking. Doch hierop doelt ook Mattheüs hier: volgens rabbijnsche uitlegging zouden die profetieën vervuld worden, als de Messias kwam. Welnu, hier had de vervulling plaats, nu Jezus optrad.

Dat blijkt ook uit zijn genezingen.

Met de bergrede als samenvatting van Jezus' woorden over den wandel zijner volgelingen, is het werk der genezing hier verbonden als samenvatting van een uitgebreide werkzaamheid in Galilea. Het is de voorbereiding tot de groote rede, zooals in het achtste en negende hoofdstuk allerlei genezingen de voortzetting daarvan vormen. Het is om duidelijk te maken, dat wij Jezus' woord niet mogen scheiden van zijn werk: in beide openbaart zich zijn Messias-waardigheid. Hij roept op tot bekeering en drijft de demonen uit: de zondemacht wordt innerlijk en uiterlijk bestreden; zie bladz. 178 v.

Van den leeraar verwachtte de Jood geen teeken, wel van den profeet en van den Messias. Nu is het opmerkelijk, dat van Johannes den Dooper, die als een groot profeet werd geëerd, geen enkel teeken wordt vermeld, maar van Jezus wordt gezegd, dat hij allen genas die tot hem gebracht werden. Daarin komt het feit tot uitdrukking, dat Johannes alleen wegbereider was.

De schriftgeleerden namen geen ander wonder in de oudheid aan dan die in het Oude Testament vermeld werden. Dit ligt ook ten grondslag aan Jezus' prediking in

Luk. 4 : 25—27: Elia heeft geen andere weduwe geholpen dan die te Sarepta, Elisa geen anderen melaatsche gereinigd dan Naäman. Want alleen voor die bepaalde teekenen waren zij gezonden. Wanneer nu door den evangelist gezegd wordt, dat Jezus allen genas die tot hem gebracht werden, dan wordt daarmee aangeduid, dat hij een volledige volmacht had om teekenen te doen; dat hij was de gezalfde profeet, de profeet-Messias, naar het woord van Jes. 61 : 1:

> De geest des Heeren HEEREN is op mij,
> omdat de HEERE mij gezalfd heeft.

Dit komt ook uit in het uitbannen der demonen, waarvan hier sprake is. Demonen werden ook door de leerlingen der Schriftgeleerden uitgedreven [1]), maar zij gebruikten daarbij den heiligen naam des HEEREN, Jahveh. Jezus doet het door „den vinger Gods” [2]), een Joodsche uitdrukking voor den Heiligen Geest — zooals de parallelle plaats van Matth. 12 : 28 dan ook van „den Geest Gods” spreekt [3]) —, zonder den naam van Jahveh aan te roepen. Vandaar dat de Farizeën hem verwijten, dat hij het zeker met behulp van Beëlzebul doet. Ook in deze beheersching der demonen komt de volledige volmacht van den Messias tot uiting.

Hij geneest alle ziekte en alle kwaal onder het volk. Het hier gebruikte woord voor volk is niet de menigte; voor den Palestijnschen Jood is „het volk” de duidelijke aanwijzing van Israël, want er is in zijn schatting maar één volk. Als Jezus' roep zich dan verbreidt door geheel Syrië, kan hiermee alleen bedoeld zijn de Joodsche bevolking, die in alle groote steden dier Romeinsche provincie werd aangetroffen.

---

[1]) Matth. 12 : 27. [2]) Luk. 11 : 24. [3]) Vandaar in dit verband ook de zonde tegen den Heiligen Geest, Matth. 12 : 31 v.

De toeloop wordt nu nog grooter. Met vijf verschillende woorden duidt de evangelist de zieken aan, evenals er scharen toestroomen uit vijf verschillende landstreken. Over het vijftal zie bladz. 17 v. en 123.

Uit de opsomming van de lijders blijkt dat bezetenheid en ziekte hier onderscheiden worden. Dr F. Fenner, vrijzinnig predikant aan een groot Berlijnsch ziekenhuis, meent dat dit op een latere overlevering zou wijzen, omdat oorspronkelijk alle ziekten als van demonischen oorsprong werden beschouwd. Hij gaat de verschillende genezingen die in de evangeliën vermeld worden, een voor een na en komt tot de gevolgtrekking, dat zij alle te verklaren zijn als genezingen van hysterische gevallen. Ook wat in den regel als epilepsie verklaard wordt — zooals het geval in Matth. 17 : 14 v.v. —, beschouwt hij als hysterische toevallen. Van de bezetenen worden hier ook de maanzieken onderscheiden. Ook deze verklaart Fenner niet als lijders aan vallende ziekte, wier toevallen met de schijngestalten der maan in verband gebracht werden — wat volgens nieuwere onderzoekingen ook niet geheel onjuist schijnt te zijn —, maar als somnambule hysterische toestanden. Hij neemt aan, dat er in Jezus' dagen een soort hysterische epidemie heeft geheerscht als gevolg van de zeer onzekere verhoudingen, waaronder men leefde, de overheersching der Romeinen, de overspannen apocalyptische verwachtingen. Ook Klausner, dien Fenner niet blijkt te kennen, wijst op de zeer moeilijke enerveerende omstandigheden van dien tijd, waardoor velen uit hun evenwicht gebracht en zenuwziek werden. Dat bezetenheid nog iets anders zou kunnen zijn dan zenuwziekte — zooals de Roomsch-Katholieke en enkele Protestantsche uitleggers meenen — wijst Fenner met een beroep op den strijd dien de „Verlichting" tegen het demonengeloof heeft gevoerd, beslist af. Of de „Verlichting" inderdaad in dezen het laatste woord heeft gesproken, is misschien aan eenigen twijfel onderhevig, als

we opmerken dat de „Verlichting" ook overigens wel eens gedwaald heeft.

De landstreken worden in een volgorde opgesomd, waaruit blijkt, dat de schrijver met het land bekend was. Eerst Galilea, waar Jezus werkzaam was. Ten Zuidoosten daarvan lag aan deze en gene zijde van den Jordaan een gebied van tien sterk gehelleniseerde, geheel onafhankelijke steden — onafhankelijk onder opperhoogheid der Romeinen natuurlijk —, dat het Tienstedenland of de Dekápolis genoemd werd. Dan volgt de hoofdstad Jeruzalem, waarop steeds de blikken der vrouwen gericht waren, met het daaromheen liggend gebied van Judea. Ten slotte het Overjordaansche, de landstreek ten Oosten van den Jordaan, geheel in het bezit der Joden overgegaan.

Omdat de menigte van het volk zoo groot werd, ontweek Jezus het gedrang en beklom de berghelling. De evangelist heeft hiermee een algemeene aanduiding bedoeld en niet „den" bekenden berg. Hieronymus zag er echter den Tabor voor aan en zegt, dat meer eenvoudigen aan den Olijfberg dachten. De Olijfberg, die bij Jeruzalem ligt, komt natuurlijk in het geheel niet in aanmerking, maar ook de Tabor ligt te ver van Kapernaüm. Toen nu in de Middeleeuwen tijdens de kruistochten een nieuwe belangstelling in het heilige land was ontwaakt, trachtte men verschillende bijbelsche plaatsen nader te localiseeren. Zoo heeft men sedert de dertiende eeuw een 316 M. hoogen ouden vulkaan, de Karnhattin of Hoorn van Hattin, voor den berg van de bergrede gehouden, gelegen halverwege tusschen den berg Tabor en het meer van Gennesaret. De Franciscanen bouwden daar in de zestiende eeuw een klooster. Maar Dalman, daarin gevolgd door den Dominicaner geleerde Lagrange, meent dat een meer Noordelijk gelegen heuvel, dichter bij Kapernaüm, eerder in aanmerking zou komen.

Van meer belang dan de plek waar Jezus stond, is het

feit dat hij sprak onder den wijden hemel met een uitzicht over het lachende landschap van Galilea. De blik gleed over de bonte heuvels naar het vredig meer, waar de morgenzon zich spiegelde, terwijl in het blauw verschiet de sneeuwtoppen van den Antilibanos zich verhieven. Hier geen jachtig stadsleven, geen ontaarde cultuur. Hier zijn God en mensch alleen. Hier kan de ziel luisteren naar wat de Almachtige tot haar te zeggen heeft. En wanneer ons leven deze toespraak Gods niet dragen kan, dan is niet de toespraak maar dan is ons leven geoordeeld.

Ten teeken dat hij zijn hoorders onderrichten wil, zet Jezus zich neer. Zoo was het gewoonte in het bedehuis: tijdens het gebed en het voorlezen der heilige Schrift stonden alle aanwezigen. Wanneer de rabbi zich nederzette begon zijn onderricht. Die gewoonte wordt ook hier als vanzelfsprekend gevolgd. En de discipelen komen dicht bij Jezus zitten, terwijl het volk in wijden kring zich op de helling neervlijt. Wij denken onwillekeurig aan de schildering van Burnand, die de aandacht der verschillende hoorders zoo treffend weergeeft. En als dan allen een plaats gevonden hebben, opent Jezus zijn mond en leert hen.

Hij opent zijn mond. Bornhäuser ziet hierin meer dan een wat plechtige omschrijving van het houden van een toespraak. Hij wil het stellen tegenover het fluisteren, dat de rabbi voor zijn ingewijde leerlingen placht te doen over niet voor allen bestemde wijsheid [1]), en ziet er in de kennelijke bedoeling, dat alle hoorders het woord zullen kunnen verstaan. Schlatter ziet er in den drang van een sterken wil en een sterk affect, maar wijst er op, dat de uitdrukking oud is. Zoo komt zij reeds voor in Job 3 : 1, als Job zijn geboortedag gaat vloeken; en in Dan. 10 : 16, maar hier toch minder duidelijk. Ook bij de Grieksche schrijvers komt de uitdrukking voor. Er is dus wel eenige reden,

[1]) Vgel. Matth. 10 : 27.

om er niet met Bornhäuser te veel achter te zoeken.

Wie de hoorders zijn, hebben we reeds uitvoerig besproken [1]).

Bornhäuser wijst er nog op, dat er van schriftelijke opteekening van Jezus' onderwijs geen sprake is geweest. Dit deden ook de leerlingen der Schriftgeleerden niet. Hun was het verboden, in de eerste plaats omdat de leer der Schriftgeleerden een geheime leer was, zooals Jeremias duidelijk maakt [2]), en in de tweede plaats omdat door opteekening die leer ook onder de heidenen zou kunnen komen en daardoor ontwijd zou worden. Op dit geheim houden doelt Jezus, wanneer hij in Luk. 11 : 52 zegt:

Wee u, gij wetgeleerden!
want gij hebt den sleutel der kennis weggenomen:
zelf zijt gij niet binnengegaan,
en hen die trachten binnen te gaan, hebt gij verhinderd.

Jezus heeft de geheimhouding niet gewild [3]). Toen het eerste geslacht der Christenen begon uit te sterven, heeft men de woorden en daarna ook de werken en lotgevallen van den Heer schriftelijk opgeteekend. Deze Nieuw-Testamentische geschriften, die de christelijke opvatting van het Oude Testament bevatten, hebben de Schriftgeleerden in de tweede eeuw er toe gebracht de Joodsche uitlegging niet langer als esoterische leer te behandelen, maar ook schriftelijk vast te leggen en daarmee de christelijke uitlegging tegen te gaan. Het niet-esoterisch karakter van Jezus' onderwijs komt in den aanhef van de bergrede duidelijk uit.

Daar de zaligsprekingen den grondslag vormen voor al wat verder volgt, den sleutel voor de bergrede, zullen we daarbij naar verhouding wat langer moeten stilstaan.

---

[1]) Zie bl. 154 v.v. [2]) Zie boven, bl. 44. [3]) Vergelijk echter bl. 155.

XVII

DE ZALIGSPREKINGEN, MATTH. 5 : 3—12.

Lukas vangt de schildering van Jezus' openbare optreden aan met het verhaal, dat de inwoners van Nazaret hem verwerpen en hij het heil voor de heidenwereld aankondigt. Want Lukas is een Christen uit de heidenwereld en ziet daarom het evangelie allereerst als heil voor de heidenwereld.

Mattheüs vangt de meer uitvoerige teekening van Jezus' openbare optreden aan met de paradoxie der zaligsprekingen. Want Mattheüs is een Christen uit de Joden en ziet daarom het evangelie allereerst als verlossing van de Joodsche wet.

Hij heeft den vollen druk van de Farizeesche wetsopvatting in eigen leven gevoeld. Er zijn 613 geboden en verboden, die de vrome Israëliet elken dag in acht heeft te nemen, zal hij aan den vollen eisch der gerechtigheid beantwoorden. Ik denk aan den Japannees Utschimura, die beschrijft „Wie ich ein Christ wurde". Als heiden moest hij elken morgen voor de vier groepen van hemelgoden in de vier hemelstreken en voor den God van elken tempel dien hij voorbijkwam , een lang gebed uitspreken. Welk een verlossing, toen hij maar één God te danken had! Zoo ging het Mattheüs met de wetsvoorschriften. Welk een verlossing, dat de geheele wet vervuld wordt in het éene gebod der liefde! Maar neen, niet in het éene gebod was de verlossing. Hij die de woorden des Heeren ver-

zamelde en rangschikte, had als tollenaar ook den vollen druk der verachting gevoeld, welke de „rechtvaardige" Farizeën op hem, den verworpene, lieten rusten. Zelf verworpen en de wet een onbeklimbare berg van voorschriften — dat had het gevoel gewekt van in dubbelen zin verloren te zijn. Totdat hij den rabbi van Nazaret ontmoet en uit diens mond vernomen had: Zalig de armen! Zalig die treuren! Zalig die hongeren en dorsten naar de gerechtigheid! Dat was als een verkwikkende regen op het dorstige land. Dat was evangelie. Dat was de heerlijkheid van het Messiaansche rijk, waarin den gebondenen vrijheid werd uitgeroepen. En zoo vangt hij de verzameling van Jezus' woorden aan met de zaligsprekingen, die voor hem de blijde boodschap bij uitnemendheid waren, de sleutel voor al wat verder van de geloovigen werd gezegd. Dat zalig! staat vóór alles, staat boven alles. Dat is het alles dragende begin van het geheele Messiaansche onderwijs.

De oorsprong van het gebod is liefde, genade, verkiezing. Wie zich zelf ledig weet en ontbloot, kan vervuld worden en gekleed. Het evangelie is geen verschrikking. Het rekening houden met God bedoelt niet den mensch te beangstigen. Het wil den arme rijk maken en den treurende troosten. Het wil den vermoeide rust schenken en den beladene zijn last verlichten. Hij die de zaligsprekingen sprak, is geen vijand van het leven en geen vijand van de menschen.

Als de Messias onder den blauwen hemel van Gods goedgunstigheid zijn mond opent om te leeren, dan klinkt uit het acht maal herhaalde zalig geen optimisme ten opzichte van de bestaande toestanden, die juist het tegendeel vertoonen. Toch spreekt er een optimisme uit ten opzichte van het einde aller dingen: dat wat door den mensch verworpen wordt, zal door God worden aangenomen; ja, het w o r d t reeds door God aangenomen.

Wij mogen, weliswaar, alleen daaruit niet besluiten, dat Jezus een bijzonder blijmoedig vroomheidstype bezat, want het „zalig" is alleen de levendig Joodsche uitdrukking voor heil!, zooals die herhaaldelijk voorkomt, o.a. ook in Psalm 1 : 1:

> Heil den man die niet wandelt naar den raadslag der goddeloozen!

Maar is heilsverkondiging aan armen en treurenden en hongerenden voor hen geen zaligheid? Hier worden geen wetten opgelegd, geen beginselen, nog minder eischen gesteld. Hier wordt een teekening gegeven van die soort menschen, die het koninkrijk Gods zullen binnengaan.

Zij moeten dit niet *doen*, maar zij moeten zoo *zijn*. Zij *moeten* zoo niet zijn, maar zij *mogen* zoo zijn. Zoo is het het karakter van den Messias zelf, dat hier wordt beschreven. Doch ook dat nog niet. In laatste instantie is hier de grondverhouding van God tot de Zijnen tot uitdrukking gebracht. Het zwaartepunt dezer woorden ligt niet in de karakteristiek der menschen, maar in de beloften hun gegeven: in den goddelijken wil, die zich aan die armen, treurenden, hongerenden manifesteert als een liefdewil, als genade, als heerlijkheid.

Want wat in de eerste vier zaligsprekingen wordt uitgedrukt, is aanduiding van ontvankelijkheid, die van Godswege vervulling ontvangt. En dan volgen vier uitspraken over barmhartigheid, reinheid van hart, vredestichten en vervolging verduren, daden en toestanden, die in de beloften der eerste vier begrepen zijn. Zoo is het koningschap Gods hier verkondigd aan de armen van geest en is het tevens het deel van hen die vervolgd worden om der gerechtigheid wil: de laatste zaligspreking herhaalt de belofte van de eerste.

Wij hebben hierin een duidelijke aanwijzing, dat we met een dichtstuk, een strofe van acht synthetische parallelis-

men te doen hebben [1]). Het is als één geheel bedoeld, en elk onderdeel moet van het geheel zijn beteekenis ontvangen. Daarom is er ook geen reden, om 5 : 5, een aanhaling van Psalm 37 : 11 — „maar de zachtmoedigen zullen het aardrijk beërven" —, als niet oorspronkelijk te schrappen. Dat het in sommige handschriften onmiddellijk na vers 3 staat, kan als een omzetting uit logische overwegingen worden verklaard.

De parallelie stelt armen van geest, treurenden, zachtmoedigen en hongerenden en dorstenden naar de gerechtigheid als vier zijden van dezelfde gezindheid voor, zooals ook barmhartigheid, reinheid van hart, vredestichten en vervolgd worden vier bij elkander hoorende eigenschappen van dezelfde menschen zijn [2]).

Bij de uitlegging van elke zaligspreking op zich zelf, waartoe wij nu overgaan, moeten we dat in het oog houden.

* * *

5 : 3 Zalig de armen van geest,
want hunner is het koninkrijk der hemelen.

Luk. 6 : 20 spreekt alleen van zalig zijt gij armen! Wij zagen [3]), dat Burney bij terugvertaling in het Arameesch dit het oorspronkelijke acht. Zoo is het nog veel scherper paradox. Deze vorm der paradoxie is niet opzettelijk door Jezus gebruikt uit paedagogische overwegingen, om de opmerkzaamheid van zijn hoorders te prikkelen, maar zij is een uitdrukkingsvorm, die, zooals Von Dobschütz terecht opmerkt, in de zaak zelf ligt: de religieuse paradoxie ligt in het wezen van het Christendom, waar de heilige God zich tot den zondigen mensch wendt om hem te

---

[1]) Zie bl. 128. [2]) Op bladz. 141 hebben we reeds aangewezen, dat vers 11, dat een negende zaligspreking zou zijn, een anderen vorm heeft dan de acht daaraan voorafgaande. Naar den inhoud is het een herhaling van de achtste. Blijkbaar is zij uit een andere overlevering door den evangelist er aan toegevoegd. [3]) Bl. 131.

behouden. Is bij Amos de paradoxie, b.v. in 3 : 2 en 9 : 7, op het oordeel Gods over Zijn uitverkoren volk gericht, bij Jezus is het het verrassende van Gods genade, dat hem telkens tot onverwachte uitspraken brengt, zooals hier in de zaligsprekingen. Maar volkomen terecht wijst Von Dobschütz op het niet minder juiste feit, dat Jezus' onderwijs volstrekt niet alleen paradox is, maar zich ook herhaaldelijk eenvoudig en rechtstreeks tot het geweten van den mensch richt, waarvan de prediking van Gods Voorzienigheid in 6 : 25—34 wel een heel duidelijk voorbeeld is, naast de niet minder duidelijke opwekking, den naaste te behandelen zooals wij zelf behandeld wenschen te worden, in 7 : 12. Doch hier hebben wij te maken met een sterke paradox. Indien iets in de wereld gemeden en bestreden wordt, dan is het de armoede. Niet ten onrechte wordt telkens op haar gewezen als op een bron van leed, misdaad en zonde. Hoe kan Jezus dan de armen zalig spreken? Heeft hij als proletariër uit klasse-instinct zich tegenover de rijken geplaatst? Maar hij gaat met arm en rijk gelijkelijk om. Niet onze gedachten maar de toenmalige opvattingen moeten de verklaring geven [1].

Het klimaat in Palestina was gunstig voor gezondheid en vruchtbaarheid der bewoners, maar niet voor voedselvoorziening. De bevolking was afhankelijk van een vrij grillig klimaat, dat door tijden van groote droogte het vroeger gespaarde geheel te niet kon doen gaan, om niet te spreken van sprinkhanenplagen, die van tijd tot tijd het land teisterden. Andere hulpbronnen dan een beperkte landbouw en wat meer veeteelt bezat Palestina uit zich zelf niet. Doch ligt het tegenwoordig in een uithoek, vrijwel buiten het groote verkeer, in de oudheid lag het in het centrum van de wereld, door groote mogendheden omringd. Handel, verkeer, oorlog, cultuur, het trok alles in en door en langs het Joodsche land, dat vóór de ballingschap voor al deze invloeden open stond. De meest

[1]) Voor de volgende opmerkingen is vooral gebruik gemaakt van McCown, Jeremias en Klausner.

ondernemenden verhuisden naar elders. Anderen verkregen door handel en tolheffing een rijkdom, dien het land zelf niet bood. Doch dit geldt alleen van een deel der bevolking. De bewoners van het platteland hadden steeds een karig bestaan; inzonderheid die van het meer geïsoleerde en minder vruchtbare Zuiden.

De heilige stad was reeds in den tijd van het Nieuwe Testament wat zij thans nog is: een godsdienstige bedelares, die leefde van de pelgrims en van de rijke geloovigen, die er gingen wonen. Het talrijke bezoek, vooral bij de groote feesten, maakte aanvoer van allerlei waren noodig, zoodat er een levendige handel ontstond. Bovendien gingen vele rijken in Jeruzalem wonen, deels als groothandelaars, deels als bankiers — het geld deponeerde men in den tempel, waar het wegens de heiligheid der plaats veilig was —, deels als grondbezitters die hier hun inkomsten verteerden, deels als renteniers, om op heiligen grond te sterven. Tot de gegoede kringen behoorde ook de priesteradel; maar het gros der priesters, voor een deel over Judea en Galilea verspreid, zal in behoeftige omstandigheden hebben geleefd, omdat de voorschriften, die een ruim bestaan zouden hebben gewaarborgd, door de bevolking slecht werden nageleefd en de meesten der 8000 priesters door handenarbeid of handel in hun bestaan moesten voorzien. Zoo is ook Johannes de Dooper wel in niet weelderige omgeving grootgebracht. Slaven waren er in Jeruzalem naar verhouding weinig, daglooners meer. Van de ongeveer 55000 inwoners van Jeruzalem — of 95000, al naardat de noordelijke muur geloopen heeft — was een groot getal, dat alleen van vreemde ondersteuning leefde. Zoo allereerst de schriftgeleerden, die zich voor hun werkzaamheid niet mochten laten betalen [1]), in den regel wel een handwerk uitoefenden, maar toch grootendeels van ondersteuning leefden. Ook vele anderen leefden van de verdienstelijk geachte aalmoezen der rijken.

Nu hadden de Joden zich vóór de ballingschap vrij met allerlei volken vermengd. Eerst na Nehemia krijgen we de strenge afscheiding: de meer ruimhartige Joden bleven of gingen in de verstrooiïng. De patriottische religieuse naturen bleven in het land. Door het binnendringen der Hellenistische cultuur werd de schifting voortgezet: de meer liberaal gezinden lieten er zich voor winnen, de strengeren kwamen in verzet. Daarnaast had men de zwakken, die zich door de sterkeren lieten imponeeren en leiden: het arme volk van het platteland, diep onder den indruk der nauwgezetheid van schriftgeleerden en Farizeën. Het Hebreeuwsche oorspronkelijk

[1]) Vergel. Matth. 10 : 8—10 = Mark. 6 : 8 v. = Luk. 9 : 3; 10 : 4.

nomadische landbouwideaal, dat zoo sterk in de profeten leefde en elken sabbat in de synagoge werd voorgelezen, leefde onder hen en daarbij sloot Jezus in zijn prediking aan: hij wilde een eenvoudig, natuurlijk leven in volle afhankelijkheid van God.

Met deze religieuse tegenstellingen verbonden zich maatschappelijke. Van het geheele Oosten kan gezegd worden, dat de armen eenerzijds niet in tel, anderzijds herhaaldelijk voorwerp van sociale voorziening waren. Het een en het ander is reeds in de grijze oudheid, in Babel en Egypte, waar te nemen. Reeds ongeveer 3000 vóór Chr. treedt een Sumerisch koning, Uru-Kagina van Lagas, als kampioen voor de armen op. Blijkbaar kende al het oude Sumer zijn Achabs en Naboths, maar deze vorst was een steun voor den arme en een stut voor weduwe en wees. Een duizend jaren later gaf Hammoe-rapi zijn beroemde wetten, ook om den zwakke te verdedigen en aan weduwe en wees recht te verschaffen. Onder de latere Babylonische koningen, die meer veroveraars waren, schijnt het gevoel voor recht achteruit te zijn gegaan. Daarentegen zijn er treffende parallellen in Egypte te vinden van de Israëlietisch-profetische prediking voor het recht der armen. Tot een der Egyptische vorsten wordt door een boer gezegd: Gij zijt een vader voor den wees, een man voor de weduwe, een broeder voor haar die terzijde gedrongen wordt, een beschutting voor hem die moederloos is. De godheid zelf komt hier op voor den „zwijgende”, den „nederige”, den „schuchtere”, den „arme”. Ook de latere ontwikkeling van de sociale opvattingen in Egypte vertoont een sterke overeenkomst met die in het Joodsche land.

Maar nergens is het gevoel voor sociale rechtvaardigheid zoo sterk als in Israël. De vermaningen van Deuteronomium en Leviticus, om gerechtigheid, vriendelijkheid, barmhartigheid aan de armen en de zwakken te bewijzen, vinden geen parallel in Babylonië; Egypte komt er het dichtst bij, maar toch ook niet geheel. Doch uit de profetische geschriften blijkt, dat de toestanden nog veel te wenschen overlieten. Met vlammenden toorn komen Amos, Micha, Jesaja voor het recht der verdrukten op.

Na de ballingschap wordt het eenigszins anders. Het Priesterlijk Wetboek maakt van de armen zoo goed als geen melding: de houding der priesters is een andere dan die der profeten. Het boek Job komt voor het recht der armen op; ook het Spreukenboek, maar dit meer op berekenende, practische wijze. In de Psalmen daarentegen wordt voortdurend over den toestand der armen en zachtmoedigen gesproken, en merkwaardigerwijze worden zij hier — in onderscheiding van de profeten — met de vromen, de recht-

vaardigen gelijk gesteld. Wij hebben hier wel na-exilische toestanden voor ons. Na de ballingschap werd het Joodsche volk door vreemde volken overheerscht: Perzië, Griekenland, Egypte, Syrië. De aanzienlijken waren licht op de hand der overheerschers en trokken daar de voordeelen van. Zij die uit godsdienstige overwegingen daartegen waren, moesten wel arm blijven en hadden om hun patriottisch-religieuse gevoelens van de rijken, de goddeloozen, te lijden. Zoo kwam het gevoel bij hen op, dat zij in hun armoede en vervolging Gods uitverkoren volk waren. Misschien heeft hierop ingewerkt het algemeen oriëntalistisch besef, dat de armen bijzonder onder de goddelijke bescherming werden gesteld. Sommigen hebben zelfs gemeend, dat de na-exilische toestanden in het Joodsche land een „partij der armen" deden ontstaan, maar dit is niet waarschijnlijk. In elk geval is het wel zeker, dat in Jezus' dagen bij een belangrijk deel der bevolking, inzonderheid bij de plattelandsbevolking, waartoe ook Jezus te rekenen is, bij „armen", „zachtmoedigen", „nederigen" gedacht werd aan „vromen", aan degenen die tijdelijke welvaart achterstelden bij den dienst van God en daarom door de welgestelden werden geminacht, of zelfs als door God verlaten werden beschouwd. Dit laatste kon te eerder gedacht worden, omdat deze eenvoudige armen ten opzichte van de door Farizeesche schriftgeleerden noodig geachte wetsvervulling geheel in gebreke moesten blijven, al was het alleen maar, omdat zij zich niet die ontwikkeling konden eigen maken, om van al de bepalingen kennis te nemen. Er moet bij hen een zeker minderwaardigheidsgevoel bestaan hebben, daar zij eenerzijds de Farizeën als het ware Israël eerden, anderzijds gevoelden, dat zij het nooit tot de door dezen geëischte mate van gerechtigheid konden brengen en daarom door hen geminacht en gemeden werden.

Het Grieksche woord, dat in Matth. 5 : 3 voor „arm" gebruikt wordt, heeft tot grondbeteekenis „buigen, zich tegen den grond drukken, kruipen", en werd voor bedelaars gebruikt. Maar reeds in de Grieksche vertaling van het Oude Testament, de zoogenaamde Septuagint of LXX, werd het de vertaling van boven omschreven nationaal-religieus begrip van „arm". Bij de vertaling van Jes. 61 : 1 heeft de LXX voor „een blijde boodschap brengen den z a c h t m o e d i g e n" dit laatste reeds met ons woord „armen" weergegeven. En het is niet onwaarschijnlijk dat

de eerste zaligspreking terug grijpt op Jes. 61 : 1 [1]).

Zoo blijkt uit het hedendaagsch onderzoek de juistheid van Calvijn's opvatting, dat wij bij het begrip „arm” niet alleen aan geestelijk armen, maar ook aan maatschappelijk armen hebben te denken. Het „zalig zijt gij, armen!” van Lukas is dan het oorspronkelijke te achten. En toch heeft Mattheüs geen ongelijk, wanneer hij uit Psalm 34 : 19 — verslagenen van geest — de armen omschrijft als „armen van geest”. Dit blijkt uit de parallelie van de volgende verzen, waar van treurenden, zachtmoedigen en hongerenden wordt gesproken.

Met deze zaligspreking bedoelt Jezus dus hen, die, begeerig God te dienen, tengevolge daarvan maatschappelijke armoede leden en zich ook tegenover de Farizeesche wetsvervulling volkomen in gebreke wisten. En dan kunnen we nog een schrede verder gaan en zeggen: Jezus bedoelt degenen die, in het besef van eigen maatschappelijk en geestelijk gebrek, open staan voor het Woord en de werking van God. Hun wordt onbeperkt goddelijke genade verkondigd.

Want hunner is het koninkrijk der hemelen. Met nadruk staat „hunner” voorop, om de tegenstelling uit te drukken [2]). Niet zij die door werken iets bij God in willen brengen, zullen het verkrijgen. Alleen zij die zich ledig weten, alleen zij ontvangen. Hunner is het koninkrijk der

---

[1]) Jes. 61 : 1 luidt:

De geest des Heeren HEEREN is op mij,
omdat de HEERE mij gezalfd heeft;
hij heeft mij gezonden om blijde boodschap te brengen den verdrukten.

In de Stat. Vert. staat voor „verdrukten” „zachtmoedigen”, en de LXX heeft hier vertaald „armen”. Bij de eerste prediking in Nazaret gaat Jezus ook van Jes. 61 : 1 uit, en daar heeft Luk. 4 : 18 de vertaling van de LXX gevolgd. Ook in Matth. 11 : 5 wordt in Jezus' antwoord aan Johannes den Dooper gezegd: „Aan armen wordt het evangelie verkondigd”. [2]) Pernot: de Grieksche zin geeft aan: het is voor hen en niet voor anderen.

hemelen, het koninkrijk Gods, het koningschap Gods. Over hen is God koning. Zij behooren God toe, reeds nù in aanvang, eens in volkomenheid[1]). Jezus wist zich zelf den Messias, die het koningschap Gods kwam brengen. Zoo kon hij in volkomen machtsbewustzijn deze zaligspreking uiten. Zij is de lijnrechte tegenstelling van de Farizeesche werkheiligheid[2]), en van de ietwat cynische houding der schriftgeleerden, die evenzeer den arme verachtten als de hyena-achtige houding der rijken veroordeelden. Daarentegen sluit Jezus zich ook hier bij de houding der apocalyptici aan, die vol verontwaardiging zijn over het onrecht dat de wereld beheerscht.

Maar het is niet de heilstaat, dien Jezus op het oog heeft. Wil men zijn uitspraken letterlijk nemen, zonder den religieusen achtergrond van zijn tijd en zonder erkenning van de paradoxie, waarvan wij nog duidelijke voorbeelden zullen zien, dan moeten allen arm zijn en arm blijven. Dan kan hij niet aan een socialistisch paradijs gedacht hebben, waarin de armoede verdwenen is. Zoo heft de letterlijke opvatting van het arm-zijn zich zelf op. Het geestelijk doel van Jezus' geheele werkzaamheid moet ons voor zulk een misvatting bewaren.

Het arm zijn wordt nader toegelicht met het treuren. Het treuren leidt weer tot de zachtmoedigheid. Het een en het ander doet hongeren en dorsten naar de gerechtigheid. Zoo hangen de zaligsprekingen innerlijk samen.

* * *

5 : 4 Zalig de treurenden,
want zij zullen vertroost worden.

Ook dit woord is weer te nemen in het verband van het geheel. Op zich zelf is het een paradox, waartegen nogal wat in te brengen zou zijn.

---

1) Zie bl. 69 v. 2) Zie bl. 52.

Worden alle treurenden vertroost? De rijke jonge man, die heenging, omdat hij vele goederen had waarvan hij geen afstand kon doen? Judas die vol wroeging de hand aan eigen leven sloeg? Ezau die met tranen een gelegenheid zocht tot herstel, maar haar niet kon vinden? Paulus zegt niet zonder reden, dat er een droefheid naar de wereld is, die den dood werkt.

Willen alle treurenden zelfs wel vertroost worden? Rachel weende om hare kinderen, omdat zij niet meer zijn, en weigerde alle vertroosting. Er zijn er ook, die misbruik maken van hun leed, om medelijden te wekken en in beklag te zijn; of die er een aanleiding in vinden voor innerlijke deelneming met zich zelf.

Niet allen willen vertroost worden. Er zijn er ook, die het leed willen ontkennen en alleen in het onvermijdelijke berusten, zooals de Stoïcijnsche wijsheid leert. Zij willen het leed zelfs niet genoemd hebben.

Jezus daarentegen erkent de beteekenis der droefheid, de waarde van het affekt. Alleen wie de droefheid kent, weet wat vertroosting is. En wie de vertroosting kent, weet wat barmhartigheid is. De mogelijkheid en de zekerheid der vertroosting wordt door Jezus erkend, als de droefheid afhankelijkheid van God werkt, openheid voor Zijn inwerking. Dat is het verband met de eerste zaligspreking.

Gaat die waarschijnlijk terug op Jes. 61 : 1, deze ziet wel op Jes. 61: 2: „Hij heeft mij gezonden, alle treurenden te vertroosten.” Het zijn dezelfde armen, die hier treurenden worden genoemd. Zij treuren om hun maatschappelijke achteruitzetting; zij treuren om hun gebrekkige wetskennis en dus gebrekkige wetsvervulling; zij treuren niet om de smart die het leven voor ieder meebrengt en ook niet om de zonde, maar zij treuren, omdat God zich niet laat gelden. Het is de stemming van hen, die uitzien naar het wereldeinde, wanneer Gods majesteit en gerechtigheid zich in volle heerlijkheid zal openbaren.

Zij die deze droefheid kennen, zij — weer met nadruk — zij zullen vertroost worden. Er is namelijk een uitzien naar de vertroosting Israëls — Luk. 2 : 25 —, dat is: naar den Messias. Zij die aldus treuren, zullen den Messias leeren kennen. Jezus wist, dat hij zelf de Messias was. Zoo kon hij in volkomen machtsbewustzijn deze zaligspreking uiten. Als terugslag op Jes. 61 : 2 is de vervulling in zijn werk gegeven. Ook in Joodsche geschriften is de trooster de Messias.

Voor „vertroosten" is een woord gebruikt, dat in het Nederlandsch met „aanspreken" correspondeert. Ook dit kan beteekenen: vermanen, bestraffen, raadgeven, bemoedigen, opwekken, troosten, al naar het verband waarin het gebruikt en de toon waarop het uitgesproken wordt. Zoo is ook het werk van den Messias velerlei.

In Joh. 14 : 16 v.v. en 16 : 7 v.v. is er sprake van een anderen Trooster of Raadsman, met hetzelfde grondwoord. Jezus gaat heen. De andere Trooster zal komen om uit het zijne te nemen. Ziet dit misschien ook op deze zaligspreking terug? Dan is ook hier het eschatologisch moment vergeestelijkt[1]). En in dat „andere" ligt een bewijs, dat volgens Johannes de belofte niet alleen voor de verre toekomst gold. Is Jezus de vervulling, dan is er reeds thans vertroosting aanwezig.

Alleen voor zoo ver het leed ons ontvankelijk maakt voor de hoogere dingen, kan ook van ons gelden, dat wij zullen vertroost worden, omdat God goed is voor allen die Hem aanroepen en zich laat vinden door allen die Hem zoeken.

* * *

5 : 5 Zalig de zachtmoedigen,
want zij zullen het aardrijk beërven.

Dit is een aanhaling van Psalm 37 : 11, waar de zacht-

---

[1]) Vergelijk bl. 69.

moedigen, de anawim, dezelfden zijn als de armen van de eerste zaligspreking, maar hier meer gezien naar hun innerlijke stemming.

De zachtmoedigheid wordt ook door de rabbijnen geprezen. Vooral Hillel wordt hiervan het voorbeeld genoemd in tegenstelling met den opbruisenden Sjammai. De Egyptische teksten spreken van de „zwijgenden", de „schuchteren"; maar in de Psalmen is met het duldzame het godsdienstig element verbonden, dat in het begrip „armen" ligt. De LXX heeft het synonieme van zachtmoedig en arm in de vertaling uitgedrukt.

In dit woord ligt reeds een afkeuring van het zich met geweld laten gelden. Het is te doen om zelfverloochening, om alleen God te laten heerschen en niet onze misschien gekrenkte eigenliefde. Haar te overwinnen en te verloochenen vereischt een geestelijke kracht, waarvan gezegd wordt: wie die bezitten, zij zullen ten slotte het land of het aardrijk beërven. Evenals in de andere zaligsprekingen ligt er nadruk op het zij.

Het beeld van het beërven van het land is ontleend aan het in bezit nemen van Kanaän door de Israëlieten, geheel in deze bedeeling. Maar in ons verband is het, zooals in de apocalyptische geschriften, eschatologisch bedoeld: in de nieuwe bedeeling zullen zij van de aarde bezit nemen. Dit is wel het tegendeel van wat de niet-christelijke wereld meent en laat zien. Ook hier doet zich echter de vraag voor, in hoe ver reeds in deze bedeeling de overwinning van de wereld door het evangelie der zachtmoedigheid wordt voorbereid. Er zijn voorbeelden, dat de „zachtmoedigheid" van kolonisten hun het landbezit verzekerde. Het is de telkens terugkeerende vraag: is haat door haat te overwinnen of door liefde alleen?

* * *

5 : 6 Zalig zij die hongeren en dorsten naar de gerechtigheid,
want zij zullen verzadigd worden.

Hetzelfde beeld vinden we in Jes. 55 : 1, waar gezegd wordt: O alle gij dorstigen, komt tot de wateren! Of ook in Joh. 7 : 37: Zoo iemand dorst heeft , hij kome tot mij en drinke. Hier is het begrip „gerechtigheid” niet gebruikt; en wij zagen reeds, dat het misschien in de zaligspreking niet oorspronkelijk is, daar Lukas 6 : 21 alleen zegt: Zalig zijt gij, die nu hongert.

Toch is ook hier het verband met het geheel in het oog te houden en daarom de toevoeging van Mattheüs niet onjuist te noemen. Zalig zij die een sterk verlangen hebben, „hongeren en dorsten”, naar de rechte verhouding tot God [1]). Daarin ligt weer het besef, niet alleen de gerechtigheid niet te bezitten, maar ook haar niet zelf te kunnen bewerken. Dit is in lijnrechte tegenstelling met de oude synagoge, die den mensch volle zedelijke vrijheid toeschreef, het goede te kiezen en volgens de goddelijke geboden te leven en zoo de gerechtigheid te verkrijgen die voor God geldt; de alleen mogelijke opvatting bij een wettische zedeleer. Jezus heeft dit wettische grondig willen uitzuiveren, zooals ook uit deze zaligspreking blijkt, waarvan bij de schriftgeleerden geen parallel bestaat.

Want die hongeren en dorsten, zij, met nadruk, zij zullen verzadigd worden. Is Christus de gerechtigheid, zooals uit vers 10 en 11 is af te leiden, dan is er geen aanleiding de belofte alleen eschatologisch te zien. Is de gerechtigheid een toevoeging van den evangelist, dan is er evenmin aanleiding dat te doen, want God zal de behoeften vervullen van hen die zich voor Zijn werking openstellen. Hij doet dat in en door Christus: een bewijs, dat, wanneer „de gerechtigheid” een toevoeging van den evangelist is, het

[1]) Zie over de gerechtigheid bl. 94 en volgende.

toch niet een onjuiste toevoeging genoemd kan worden. Het is ondenkbaar, dat Jezus hen, die lichamelijk hongeren, zou hebben getroost met het vooruitzicht, dat zij eens verzadigd zullen worden. Terecht zegt Gandhi: „Aan een volk dat honger en gebrek lijdt, mag God zich in geen andere gedaante toonen dan in die van arbeid en arbeidsloon."

De verzadiging zal wel eerst in de toekomst volkomen zijn, maar reeds thans geeft het evangelie bevrediging.

* * *

5 : 7 Zalig de barmhartigen,
want hun zal barmhartigheid geschieden.

Nadat in de eerste vier zaligsprekingen gezegd is, hoe zij aan wie God genade bewijst, zijn, krijgen we nu eenige aanduidingen van de wijze waarop zij zich uiten.

Allereerst betoonen zij zich barmhartig. Want wanneer men waarlijk eigen gebrek beseft, zal men zich van den naaste niet afwenden, als deze in ellende verkeert. Maar wanneer men zelfvoldaan is, zal men bij dengene die in ellende verkeert, allicht diens leed aan eigen schuld toeschrijven en weinig lust tot barmhartigheid toonen.

Het is dit gebrek aan waarachtig medelijden, dat Jezus den Farizeërs verwijt, wanneer hij zegt [1]:

Gaat dan heen en leert wat het zeggen wil:
barmhartigheid wil ik en geene offerande.

Hiermee schijnt in strijd, dat barmhartigheid een zeer geprezen deugd bij de Joden was. Maar hier ligt de nadruk op deugd: het is een goed werk dat beloond wordt. Daarmee is de spontaneïteit aan de daad ontnomen. „Dit zij een teeken in uwe hand: zoo lang gij barmhartig zijt, erbarmt

[1]) Matth. 9 : 13.

zich de Barmhartige over u", zegt rabbi Jehuda in den naam van Gamaliël II. Men geeft aalmoes, opdat de kinderen in leven blijven en men de toekomstige wereld verkrijgt. Daarnaast staat dat de Talmoed leert, dat de barmhartigheid een den mensch ingeschapen deugd is, maar dan weer als een kenmerkende eigenschap alleen van Israël als het volk Gods: alle weldaden en liefdewerken die de volkeren der wereld volbrengen, strekken hun tot zonde, omdat zij die slechts uit heerschzucht doen, om groot te worden. De Israëliet doet ze voor God, d.w.z. om door God beloond te worden. Doch — en hieruit spreekt wel heel sterk het wettische, niet spontane van deze deugd, gepaard met een zeldzame hooghartigheid —: aan hen die de wet niet kennen, aan het „volk des lands", mag hij die streng de wet onderhoudt, geen barmhartigheid bewijzen.

Het is daartegen, dat Jezus in 9 : 13 met verontwaardiging opkomt. En zoo hebben wij het ook hier te zien. Wij zullen het nog uitvoeriger bespreken bij de liefde tot den vijand, die 5 : 43 aan de orde komt. Jezus wil die verhouding, die, volgens de aanhaling in 9 : 13, in Hosea chèsed wordt genoemd, een bijna onvertaalbaar woord: welwillendheid, liefde, die innerlijke betrekking van den eenen persoon tot den ander, die de hoogste is van alle mogelijke graden van vriendschap, zoo omschrijft Dr. T. H. Robinson de hier bedoelde barmhartigheid. Dat is dan wel de onbaatzuchtige liefde, waarvan wij in Luk. 6 : 36 lezen:

Weest barmhartig,
gelijk uw Vader barmhartig is.

Want, zoo lezen we in het voorgaande vers: de Allerhoogste is goedertieren over de ondankbaren en boozen.

Wie zelf in oprechtheid van genade leeft, zal tegenover zijn naaste zich niet alleen aan het strenge recht willen houden. On glisse nécessairement vers l'injustice, si l'on ne gravit vers la charité, zegt Vinet. De gelijkenis van den

onbarmhartigen dienstknecht is hiervan een sprekend bewijs [1]).

Wij kiezen tusschen de terreinen van recht en genade door onze eigen daden. Willen wij ons bewegen op het terrein van het strenge recht en niet vergeven, dan blijft ook God op dat terrein ons behandelen en vergeeft ons niet [2]). Met welke maat wij meten, zullen wij gemeten worden [3]). Maar aan den barmhartige zal barmhartigheid geschieden. Dit is niet zijn loon, maar het gevolg van zijn geheele zijn.

* * *

5 : 8 Zalig de reinen van hart,
want zij zullen God zien.

Wie openstaat voor de inwerking van Gods Geest, omdat hij zich arm weet en hongert en dorst naar de gerechtigheid, zoekt het niet in ceremoniëele of ritueele reinheid, maar bij hem gaat het om zuiverheid van het hart, van het inwendig leven. Misschien is hier een tegenstelling bedoeld met de Schriftgeleerden en Farizeeën, die zooveel nadruk legden op de uiterlijke reinheid. Wij hebben wel te denken aan Psalm 24 : 3 en 4:

Wie zal des Heeren berg beklimmen?
wie zal staan op de heilige plaats?
Wie rein is van handen en louter van hart,
en niet jaagt naar ijdele dingen.

Volgens Joodsche uitlegging van Psalm 73 : 1 — Ja, God is goed voor de oprechten, voor hen die rein van harte zijn —, is een hart rein, dat sterk is in de vervulling der geboden. Volgens Joodsche uitlegging van Psalm 51 : 12 — Schep in mij een rein hart, o God — is een hart rein, dat vrij is van booze driften. In deze verklaringen is „rein”,

[1]) Matth. 18 : 21-35. [2]) 6 : 14 en 15. [3]) 7 : 2.

zooals bij een wettische opvatting van het zedelijk leven te verwachten is, zooveel als heilig, zondeloos. Bij zulk een opvatting kunnen wij vragen: is de erfzonde hier ontkend? In de Joodsche theologie van Jezus' tijd is dat inderdaad het geval.

In het verband der zaligsprekingen, die al het wettische willen bestrijden, kan Jezus dat niet hebben bedoeld. Reinheid van hart bij den arme van geest en den treurende is concentratie van de geheele persoonlijkheid op God. Het is louterheid, zuiverheid, geen tweespalt, geen hinken op twee gedachten. Er is geen ander verlangen dan God te kennen. Er is een hongeren en dorsten naar de gerechtigheid. Van dezulken geldt, dat zij zullen verzadigd worden, dat zij God zullen zien. Gods genade is algemeen, maar niet ten koste van het zedelijk-persoonlijk leven.

God zien. Hierbij is niet te denken aan een ecstatischen toestand, aan een mystieke vereenzelviging van den mensch met de godheid, waarbij de grenzen tusschen Schepper en schepsel, de grenzen der persoonlijkheid, worden uitgewischt. Dat is de Grieksche, de heidensche, niet de Israëlietische verhouding tot God. Wij hebben te denken aan den Israëliet, die opgaat naar den tempel, om den HEER te naderen, zooals een gunsteling het aangezicht des konings zien mag aan een Oostersch hof. Wie zijn persoon concentreert op God, d i e zal God zien, hij, met nadruk, zooals in de andere zaligsprekingen. Het is wat Joh. 4 : 24 noemt een aanbidden van God in geest en in waarheid.

Eens zal het in volkomenheid zijn: dan zullen wij Hem zien, gelijk Hij is [1]). Maar reeds nù is er een zien van God.

In eigen hart en leven, wie speurt daar niet de Onzichtbare Hand die alle dingen leidt, zoodat wij ons, zij het

---

[1]) 1 Joh. 3 : 2.

vaak met beving, verwonderen moeten? In de natuur, wie vouwt niet de handen, wanneer hij den appelboom ziet bloeien; wie wordt niet eerbiedig stil, wanneer het gele herfstloover het bosch in brand zet; wie eert niet den Schepper in de orde en de schoonheid, maar ook in de angst en in de verschrikking die in het werk Zijner handen heerschen? In de geschiedenis, wie beeft niet voor Gods oordeelen en wie juicht niet over Zijn genade? God te zien, het is niet alleen een toekomstdroom; het is het deel van ieder die op Hem zijn leven richt. Naarmate het hart rein is, mag de mensch God zien, nu nog omsluierd, straks gelijk Hij is [1]).

* * *

5 : 9 Zalig de vredestichters,
want zij zullen Gods kinderen genaamd worden.

Bij het woord „vredestichter" hebben wij weer een geval, dat de vertaling lang niet weergeeft wat het oorspronkelijke woord bevat. Het is zeker beter dan het meer passieve: „vreedzamen". Er is iets actiefs bedoeld, maar toch nog iets meer dan wat wij denken bij vrede stichten. In ons taalgebruik is vrede een bepaalde verhouding van welwillend verkeer tusschen personen of volken. Maar het oorspronkelijke Grieksche, nog meer het daarachter liggende Hebreeuwsche woord, omvat veel meer. We kunnen dat zelf wel opmaken uit de vele plaatsen in den bijbel, waar van vrede sprake is.

De hoogepriesterlijke zegen luidt: De HEERE verheffe Zijn aangezicht over u en geve u vrede. Bij begroetingen roept men elkander toe: Vrede zij u. De Psalmist zegt: Ik zal in vrede mij nederleggen en inslapen. Of: De ootmoedigen zullen de aarde beërven en zich verlustigen in overvloed van vrede. Ook is er sprake van den vrede der

---

[1]) 1 Kor. 13 : 12.

godloozen. In het Nieuwe Testament wordt God een God des vredes genoemd. En Paulus verzekert: Wij dan, gerechtvaardigd door het geloof, hebben vrede bij God. Daar is een vrede Gods die alle verstand te boven gaat. En in den aanhef zijner brieven wenscht Paulus zijn lezers genade en vrede, het door God geschonken en in den mensch aanwezige heil. Inderdaad is „vrede" dikwijls weer te geven met „heil". In deze richting is zeker de Messiaansche Engelenzang te nemen, waar door de geboorte van den Messias op aarde vrede zal zijn. Hij is onze Vrede, zegt Paulus [1]).

Nu worden zij zalig geprezen, die vrede stichten of vrede maken of vrede tot stand brengen. Nemen we hier heil in plaats van vrede — wat ook niet heelemaal juist zou zijn, maar toch een belangrijk deel der bedoeling weergeeft —, dan zien we dadelijk, dat deze zaligspreking een wijdere strekking en een religieusen ondergrond heeft, even goed als de andere. Dit blijkt ook wel daaruit, dat zij „Gods kinderen" genaamd zullen worden.

Kinderen Gods — dat is een bijzondere eeretitel, dien het oude Israël zich toekende en waarop later de Christelijke gemeente aanspraak heeft gemaakt. Door een Rabbijn wordt b.v. de vraag van Godswege gesteld: „Wanneer heet gij Mijne kinderen? Wanneer gij Mijne woorden aanneemt."

Nu wijst Bacon op een oude rabbijnsche overdenking, waar op grond van woordspelingen op den naam Sjoelamit [2]) uit het Hooglied en van uitspraken als Jes. 66 : 12, 1 : 26 v. betoogd wordt, dat Israël, door zich te bekeeren tot den Heer, het volk des vredes — des heils — wordt, niet alleen voor zich zelf, maar voor alle volken. En eerst dan zal het „de zoon Gods" genaamd kunnen worden.

---

[1]) Ef. 2 : 14. [2]) Het Hebreeuwsche woord voor „vrede" is Sjaloom.

Windisch haalt het voorbeeld aan van een woordspeling op den naam Salomo in 1 Kron. 22 : 9, de man des „vredes", waaraan volgens rabbi Tal een talmoedische uitlegging is vastgeknoopt, dat hij die vrede sticht, een zoon Gods genaamd wordt.

Met deze voorbeelden zijn we geheel in de gedachtensfeer van deze zaligspreking. Wie zijn de kinderen Gods? De Joodsche theologen zeiden: niet de heidenen, maar de ware Israëlieten, die zich een volk des vredes betoonen. Jezus zegt hier: kinderen Gods zijn zij — weer met nadruk —, die den vrede, het heil, tot stand brengen voor zich zelf en dan ook voor anderen. Deze vrede ligt in God; Hij maakt den vrede en brengt dien door zijn Messias tot stand, die zijn volk in vrede wonen doet. Ook dit is een gedachte, die we in het Oude Testament en in de rabbijnsche theologie aantreffen: Salomo, de man des vredes, geldt ook als type van den Messias. En het is de Messias, die de zaligsprekingen geeft.

Wanneer wij dus den gedachtengang trachten te omschrijven, die achter deze zaligspreking ligt, dan moet het ongeveer zoo zijn. Zalig zijn de armen van geest, die in Jezus den Messias en dus den vredevorst aanvaarden en op grond daarvan voor zich zelf „vrede" hebben gevonden, en er nu op uit zijn, ook aan anderen dien vrede te brengen en tusschen menschen en volken vrede te stichten. Dat zijn waarlijk kinderen Gods. Zij brengen het koninkrijk Gods tot uitdrukking. Aan het einde zullen zij dien eerenaam openlijk dragen. Ook hier kunnen we een tegenstelling aannemen met de uitbannende en heftig optredende schriftgeleerden. Zij hebben ook in de Christelijke kerk alle eeuwen door bestaan en zij bestaan nog, niet alleen onder de theologen van beroep. Zij zien liever op hetgeen verdeelt dan op hetgeen verbindt. Maar onder hen die Christus belijden, is de eenheid grooter dan het verschil.

„Vredestichter" behoort ook tot de eeretitels van den

Romeinschen keizer, evenals de uitdrukking „zoon van God". Wij kunnen ook hier niet meer aannemen dan een merkwaardige parallelie: de Christen krijgt in heidensche schatting koningstitels. Doch het Nieuwe Testament verkondigt niet alleen een algemeen priesterschap, maar ook een algemeen koningschap der geloovigen. De eenvoudigen worden tot vredestichters en zoo tot medeheerschers der wereld verheven. De nood en de strijd van het dagelijksch leven ontvangt, zegt Windisch, hiermee den hoogsten adel. Het „vrede" brengen in kleinen kring wordt hier gelijk gesteld aan het werk van een Augustus. Ten slotte heeft ook de Christelijke gemeente de eeuwen door meer vrede gesticht dan Augustus ooit heeft kunnen doen.

In deze zaligspreking geeft Jezus dus geheel Joodsche gedachten weer. Alleen het verband heft het boven het Joodsche uit, doordat de Messias zelf haar uitspreekt en hij daarom ook de grond van het vrede stichten is, en hij daardoor al het nationale en particularistische overwint. Het eschatologisch moment treedt hier op den achtergrond. Vrede stichten is niet meer een werk in den toestand van volmaaktheid, die bij het wereldeinde aanbreekt. En de titel „kind van God" wordt niet eerst bij dat einde verkregen: dan zal hij algemeen bekend zijn.

* * *

5 : 10 Zalig zij die vervolgd worden
om der gerechtigheid wil,
want hunner is het koninkrijk der hemelen.
11 Zalig zijt gij,
wanneer zij u smaden en vervolgen,
en liegende allerlei kwaad van u spreken,
om mijnentwil.
12 Verblijdt u en verheugt u,
want uw loon is groot in de hemelen;
want alzoo hebben zij de profeten vervolgd
die vóór u geweest zijn.

Hier is sprake van godsdienstvervolging: het is „om der

gerechtigheid wil" [1]). Wat in vers 5 voorwerp is van het hongeren en dorsten is hier iets dat vervolging uitlokt. Ook de schriftgeleerden der tweede eeuw hebben de vraag naar vervolging en martelaarschap besproken en zijn daarbij tot de gevolgtrekking gekomen, dat men tot verschillende wetsovertredingen gedwongen kan worden, zonder voor God al te schuldig te staan, maar dat men zich in geen geval aan afgoderij, bloedschande (ontucht) of moord mag schuldig maken: dan moet men liever het martelaarschap aanvaarden, dat de zaligheid doet ingaan. Overtredingen in tijden van geloofsvervolging worden ernstiger beoordeeld dan in rustige tijden, omdat zij bij geloofsvervolging eerder het karakter van afval dragen. Ook wordt gestreden over de vraag wat groote en wat kleine geboden zijn, of wanneer er sprake is van openbare overtredingen en wanneer niet: voor openbaarheid is de aanwezigheid van tien personen, Israëlieten dan, vereischt.

Dergelijke onderscheidingen liggen geheel in de lijn van een wettische opvatting der zedelijkheid. Wij vinden ze bij Jezus niet.

Hij spreekt van een vervolgd worden der geestelijk armen, over den toestand van achteruitzetting, waarin het „volk des lands" in menig opzicht verkeerde ter wille van hun godsdienstig leven. In het volgende vers is het de vervolging van hen die Christus volgen, en staat „om mijnentwil" parallel met „om der gerechtigheid wil". Christus belijden is hier de gerechtigheid.

Heeft nu Jezus zijn eigen lijden voorzien? [2]) Wanneer in zijn tijd de „armen" vervolgd worden en in vroeger dagen de profeten in nog sterker mate vervolgd zijn, dan moeten wij wel een groote mate van naieviteit bij Jezus onderstellen, als hij meende zelf aan zulk een behandeling te zullen ontkomen. Reeds bij de verzoeking in de woestijn

[1]) Over de gerechtigheid zie bl. 94 v.v. [2]) Vergel. bladz. 35 v.

heeft hij den weg van lijden gekozen. Hierin lag niet alleen het passieve van den smaad der geloovigen te ondergaan, maar ook het actieve, dat door het lijden te dragen, de zonde en haar gevolgen overwonnen zouden worden. Het lijden om der gerechtigheid wil is een deel van den heilsweg voor den mensch persoonlijk en voor de menschheid in haar geheel.

De aan deze zaligspreking verbonden belofte „want hunner is het koninkrijk der hemelen" ziet terug op vers 3. Daardoor wordt de „gouden keten" der zaligsprekingen gesloten. Het volgende vers is een nadere omschrijving.

De zaligheid ligt niet zonder meer in het ondergaan van smaad, vervolging en laster. Dit kan ook aan de geloovigen zelf te wijten zijn, omdat zij verkeerd optreden, hoogmoedig, eigengerechtig, prikkelend, wat maar al te veel voorkomt. Dan maakt men zich zelf martelaar, maar ten onrechte. Daarmee wordt Christus niet geëerd. De zaligheid ligt in het ondergaan van smaad, vervolging, laster „om der gerechtigheid wil", „om Christus wil".

Voor wie zulk lijden duldt en draagt, is het loon in de hemelen groot. Loon is hier belooning, en niet het motief waarom men moet lijden, maar de vrucht der standvastigheid, waarover Jezus spreekt, om de standvastigheid te sterken, zuiver paedagogisch [1]). Het loon in de hemelen is niet het toekomstig loon. De tegenstelling „hemel en aarde" behoort tot de vaste denkvormen van Jezus: „uw wil geschiede, zegt hij, gelijk in den hemel alzoo ook op aarde", en telkens spreekt hij van den Vader die in de hemelen is. Het loon in de hemelen is het loon bij God, in tegenstelling met de eer der menschen. De menschen smaden en vervolgen; God neemt aan en eert hen die om der gerechtigheid wil vervolgd worden. Dat hier de vroegere profeten genoemd worden, schijnt er op te wijzen,

[1]) Over loon zie bl. 104 v.v.

dat alleen de discipelen in engeren zin bedoeld zijn. Doch er volgt alleen uit, dat het getuigenis omtrent Christus reden der vervolging is. En dit getuigenis is volgens de oudste Christenheid niet tot een enkel ambt beperkt. Dat is duidelijk af te leiden uit plaatsen als Hand. 2 : 17 v., 2 : 47, 8 : 4; 1 Kor. 11 : 4 v., 14 : 26 enz. Wij mogen ook dit woord daarom betrekken op de geheele Christenheid, al geldt het voor hen die tot prediken geroepen zijn, allereerst.

Voor Christus te mogen lijden, acht Petrus genade van God [1]). Volgens het boek der Openbaring van Johannes worden de martelaren bijzonder bevoorrecht: zij ontvangen een wit kleed en eindelijk heerschen zij duizend jaren met den Messias [2]).

Toen het zedelijk leven weer wettisch werd opgevat, wat reeds aan het einde der eerste eeuw begon, en aan de ascese verdienstelijkheid werd toegeschreven, wat wij reeds omstreeks het jaar 140 in den Pastor van Hermas vinden, kwam tijdens de vervolgingen — ook omdat velen afvallig werden — het martelaarschap bijzonder in eere en sprak men gaarne van het groote loon, dat daarop gesteld was; „in de hemelen" werd toen een toekomstig begrip. Velen gingen ook opzettelijk het martelaarschap zoeken, wat door de kerk werd afgekeurd. Toen de leer der verdienstelijk goede werken in de middeleeuwen werd uitgewerkt, heette het, dat de martelaars door hun sterven mede den „schat der kerk" deden aangroeien. Zoo kwam het Judaïsme weer op en werkte door in Christus' kerk.

Uit de vereering der martelaars is de heiligenvereering gegroeid. Het animisme deed hun voortbestaan aannemen als in geregeld contact met de aarde, zoodat zij voor allerlei hulp in het dagelijksche leven kunnen aangeroepen worden, alsof zij alomtegenwoordig zouden zijn. Het dynamisme

---

[1]) 1 Petr. 2 : 19. [2]) Openb. 6 : 9-11 en 20 : 4 en 5.

schreef hun bijzondere kracht toe, kracht die in hun overblijfselen, reliquiae, heette door te werken. En zoo ontstond de reliquieënvereering. Op deze wijze overwoekerde in later eeuwen het heidendom de eenvoudige zaligspreking des Heeren.

Jezus ziet met groote nuchterheid het resultaat van zijn prediking: smaad, vervolging, laster. Hij rekent daarmee voor zich zelf en voor zijn volgers. Hij stelt het hun niet mooi voor: zij moeten vooruit de kosten berekenen en hij helpt hen dat te doen.

Wij moeten niet zeggen, dat vervolging niet meer van onzen tijd is. Rusland staat daar als een krachtige waarschuwing, wat de anti-goddelijke geest nog altijd vermag. Maar in den regel is de tegenstand in onze maatschappij van meer verfijnden aard. In naam der verdraagzaamheid worden velen onverdraagzaam tegen hen die afwijkende gevoelens voorstaan. In de negentiende eeuw was dikwijls het liberalisme illiberaal tegen „andersdenkenden", van wie men onderstelde dat zij eigenlijk in het geheel niet dachten, omdat zij niet dachten op de verlichte wijze van de wijzen dier eeuw. Christus sprak zalig wie vervolgd worden om der gerechtigheid wil.

XVIII

MATTH. 5 : 13—16.

5 : 13 Gij zijt het zout der aarde;
maar indien het zout zijn kracht verloren heeft,
waarmede zal men dan zouten?
Het deugt nergens meer toe
dan om weggeworpen
en door de menschen vertreden te worden.

14 Gij zijt het licht der wereld.

Een stad die op een berg ligt,
kan niet verborgen blijven.

15 Ook steekt men een lamp niet aan,
om haar onder de korenmaat te zetten;
maar men zet haar op den luchter,
zoodat zij licht geeft
voor allen die in de woning zijn.

16 Zoo schijne uw licht voor de menschen,
opdat zij uwe goede werken mogen zien,
en uw vader die in de hemelen is, verheerlijken.

Degenen aan wie volgens de zaligsprekingen Gods genade bewezen wordt, hebben een roeping in de wereld of misschien nog beter *zijn* een kracht in de wereld, wat door verschillende beelden wordt aangeduid: zij zijn het zout der aarde, het licht der wereld, een stad op een berg, een lichtgevende lamp.

Deze beelden zijn niet alle even duidelijk. Om bij het laatste te beginnen — dat een parallel heeft in Lukas 11 : 33 —, de Staten-vertaling spreekt hier van kaars en kandelaar, blijkbaar om den inhoud van den bijbel dichter bij den lezer te brengen, zooals zij op andere plaatsen spreekt van schoenen en hoed. Maar kaarsen zijn eerst in de tweede eeuw in gebruik gekomen en waren in Jezus' dagen nog onbekend. Hier is bedoeld een soort tuitlampje, waarin olie gebrand werd, met een vlaspit of vlaswiek in den tuit. Men placht dat te plaatsen op een stander, een luchter, in den regel evenals het lampje van aardewerk vervaardigd. In het huis van den eenvoudigen plattelandsbewoner was alle gereedschap en huisraad bij elkaar. Men had daar ook een korenmaat bij de hand, die men wel gebruikte, om, als men uitging, over het brandend lampje te zetten, ten einde dit tegen tocht te beschutten en door te laten branden. Maar het is duidelijk, dat dit niet het doel is van het aansteken van een lamp: zij moet allen die in de woning zijn — de woning is één vertrek — licht geven.

In het bergachtige Joodsche land was een stad boven op een berg, wat een baken is voor ons zeevarend volk: daarnaar kan men zijn weg richten. In Galilea waren er niet vele zulke steden. Sepphoris was er een en werd om haar ligging dan ook meermalen genoemd.

Het licht der wereld behoeft als beeld geen toelichting.

Minder eenvoudig is het beeld van het zout der aarde. Sommige uitleggers nemen „aarde" in letterlijken zin, en zout als zoutachtige aarde die voor bemesting wordt gebruikt [1]). Dan zou het beteekenen: evenals het zout de

---

[1]) Zoo Greszmann, gevolgd door Dibelius „Handkommentar" op Kol. 4 : 6; en J. ten Hove genoemd door Proost, De Bergrede bl. 125. Strack-Billerbeck geeft verschillend gebruik van zout aan, maar daarbij komt bemesting niet voor.

aarde vruchtbaar maakt, maakt gij dat de menschheid vrucht draagt (voor God). Dit lijkt mij minder waarschijnlijk, omdat het huiselijk gebruik van zout, dat buiten geworpen wordt, het beeld schijnt te beheerschen. Ook staat „aarde" hier parallel met „wereld" in de uitdrukking „licht der wereld."

Dan is aarde, evenals wereld, te nemen in den zin van „menschheid". Welke werking van het zout heeft Jezus daarbij op het oog? Het kan bederfwerend zijn. Dan bedoelt Jezus te zeggen, dat de Christenheid het middel is, om de zonde in de wereld tegen te gaan. Het kan kruidend, prikkelend, smaakgevend zijn. Dan bedoelt Jezus te zeggen, dat de Christenheid het leven der menschheid belangrijk maakt; zij neemt de onverschilligheid weg; eenerzijds dringt zij tot belijden, anderzijds lokt zij tot protest; zij maakt bewust, dat er een hooger doel is voor het leven, en wekt levende hoop en verwachting. En eindelijk, het zout heeft reinigende, heiligende werking: het weert de booze invloeden af en wordt daarom heel de wereld over, ook in Israël, bij den offerritus gebruikt. Hiertoe is ook wel de gewoonte te brengen, het pas geboren kind met zout te wasschen; ook de gewoonte het vleesch vóór het gebruik te zouten, om het van al het bloed — dat het leven is — te reinigen. Dan is het beeld niet zoo zeer bedoeld als bederfwerend, als een tegengaan van de zonde, negatief dus, maar positief: als heiligend, aan God toewijdend. Het bederfwerende wordt hieraan ondergeschikt. Misschien is dit de beste verklaring, in verband met het geheel. In elk geval wordt hier aan huiselijk gebruik gedacht, want, ondeugdzaam geworden, wordt het zout weggeworpen, en waarmede zal men dan zouten — een juistere vertaling dan die der Staten-vertaling —.

Dat zout zijn kracht zou kunnen verliezen, is reeds door een rabbijn van omstreeks het jaar 100 als een dwaasheid verworpen, in bewoordingen, die een zijde-

lingsch bewijs vormen voor de echtheid van dit Jezuswoord. Schlatter wijst er op, dat we niet aan zuiver zout te denken hebben, maar veeleer aan zout, dat ongezuiverd met allerlei plantaardige en dierlijke bestanddeelen vermengd inderdaad wel ondeugdelijk kon worden. Zoo ook Bischoff en Steinmann. Bornhäuser wijst op het woord dat hier voor „zijn kracht verliezen" is gebruikt: het beteekent eigenlijk dom, dwaas worden. Nu noemden de schriftgeleerden zich wel het licht en het zout der menschen, doordat zij de thora, de wet, uitlegden. Was die uitlegging dom, dwaas, dan had zij geen beteekenis en kon zij alleen maar verworpen worden. Dit had Jezus in zijn gedachte. Bij het beeld van het zout zou nu in de uitwerking het beeld vervangen zijn door het afgebeelde, en vandaar deze opmerking over het ondeugdelijk worden. Misschien hebben beide uitleggingen gelijk.

Nu de beelden toegelicht zijn, kunnen we de taak der begenadigden nader onder de oogen zien.

Sommige rabbijnen werden het licht der wereld genoemd; ook Israël in haar geheel, waarbij Jes. 60 : 3 werd aangehaald: „En de heidenen zullen tot uw licht gaan." Als tegenstelling in de eerste plaats met de schriftgeleerden zegt nu Jezus met nadruk: Gij, gij zijt het zout der aarde en het licht der wereld. Dit geldt niet alleen de discipelen in engeren zin, maar allen voor wie Jezus' woord Gods woord is. Arm van geest, barmhartig, vervolgd, zijn zij het zout der aarde en het licht der wereld.

Sommige uitleggers, zooals Achelis, beperken „aarde" tot „land", wat het Grieksche woord ook kan beteekenen, en verklaren dan de taak der geloovigen tot wie Jezus sprak, naar binnen, in Israël, als het zout, naar buiten, voor de heidenwereld, als het licht. Maar daarvoor is geen voldoende grond. Aarde en wereld moeten als synoniem

parallelisme genomen worden, zooals zout en licht dat zijn. En dan hebben wij hier het volledig universalisme: het heil is voor de geheele wereld.

Dan zijn de geloovigen dat deel der menschheid, dat deze heiligt, aan God toewijdt, ook door verkeerde invloeden te weren, zooals zout het doet; en dat voor haar de duisternis wegneemt, zooals licht het doet. Dat dit alléén op de leer betrekking zou hebben, gelijk Calvijn meent, kan niet juist zijn, want vers 16 spreekt van „goede werken", wat niet alleen leeruitingen zijn.

Van de Christusgemeenschap gaat tweeërlei werkzaamheid uit: een onwillekeurige en een opzettelijke.

Een stad op een berg kan niet verborgen zijn. Door geloovig te zijn, gaat er een onwillekeurige werking van haar uit, omdat deze Christusgemeenschap te midden van de wereld opvalt, zooals een stad op een berg in het oog valt. Daarin ligt een opwekking en bemoediging, om rustig in het geloof te volharden: dit kan niet onopgemerkt blijven. Maar daarin ligt ook een ernstige waarschuwing, naar de opmerking van Calvijn: hoe meer iemand boven anderen uitsteekt, des te ernstiger schade richt zijn slecht voorbeeld aan, als hij zich niet goed gedraagt.

Maar er gaat ook een opzettelijke werking van de geloovigen uit: zooals men een lamp aansteekt met het bepaald doel, dat zij niet slechts voor enkelen, doch voor allen licht zal geven. Dit kan een tegenstelling zijn met het esoterische van de schriftgeleerden, die hun wijsheid als geheimleer beschouwden[1]). In de consequentie is het ook opheffing van alle nationale beperktheid: het heil is niet voor Israël alleen, maar voor allen.

Wat het licht is, wordt nader toegelicht door de goede werken, die in het volgende vers genoemd worden. In het oorspronkelijke staat er voor „goede" een woord dat ook

[1]) Zie bl. 44 en 223.

„schoone" beteekenen kan. Het wordt gebruikt voor wat zedelijk goed is. In de Protestantsche Christenheid bestaat een begrijpelijke schroom, om van goede werken te spreken, omdat hieraan de Roomsch-Katholieke misvatting van „verdienstelijkheid" kleeft, alsof het werken zouden zijn, die op eenige belooning van Gods zijde aanspraak kunnen laten gelden [1]), de wettische opvatting. Dat hiervan geen spoor in dit vers te vinden is, maar wel het tegengestelde, blijkt uit de toevoeging: „opdat zij uwen Vader die in de hemelen is [2]), verheerlijken." Die zedelijk goede werken moeten dienen tot verheerlijking van God. Hoe is dat mogelijk? Omdat zij niet voortkomen uit de deugdzaamheid der menschen, maar handelingen zijn van de armen van geest aan wie door God genade bewezen is. Het zijn werken van Gods genade en daarom kunnen zij dienen tot eer van God. Jezus neemt hier opzettelijk stelling tegen de leer der verdienstelijkheid der goede werken, zooals de schriftgeleerden die voorstonden en zooals zij door de Roomsch-Katholieke kerk opnieuw geleerd is.

Wat die zedelijk goede werken inhouden, wordt in het vervolg der bergrede nader uiteengezet.

Wie moeten nu God verheerlijken? Niet het volk Israël alleen, maar de „menschen", een aanduiding van Jood en niet-Jood in den ruimsten zin, zooals aarde en wereld de geheele menschheid aanduiden: universalistisch, niet particularistisch.

In dit deel der bergrede, over wat Gods genade uitwerkt, is de cultuurtaak der Christenheid aangegeven [3]). God schenkt Zijn genade aan hen die arm van geest daarvoor ontvankelijk zijn; en door de zoo begenadigden werkt Hij op de aarde, op de wereld, op de menschheid, op de schep-

---

[1]) Zie bl. 156. [2]) Over God als Vader zie bl. 84 v.v. [3]) Zie bl. 197 v.

pingsorde in, om die aan Zijn heilig doel te doen beantwoorden. De begenadigden bezitten niet in zich zelf het doel, maar zij moeten dienen, om alles aan de verheerlijking van God dienstbaar te maken. Hierin ligt de volstrekte levensaanvaarding, geen ascese, geen wereldontvluchting.

Onderdeel van deze cultuurtaak is alle natuurbeheersching in wetenschap, techniek, handel, verkeer, staatkunde, maatschappelijke geleding, kunst, zoo goed als prediking, zielzorg, godsdienstonderwijs, sociale voorziening, inwendige en uitwendige zending. Dat is het „goddelijke" van ieder beroep, dat de cultuurtaak dient. Daaruit volgt, dat al die werkzaamheden noodzakelijk zijn voor de Christenheid, om haar levenstaak te vervullen van alle levensterrein dienstbaar te maken aan Gods eer.

Om ons tot het godsdienstige te beperken: de Zending is niet iets dat ook nagelaten kan worden, maar ligt noodzakelijk in den aard der Christelijke gemeente. Het is onbegrijpelijk, dat iemand als Von Harnack gemeend heeft, dat heidenzending buiten den gezichtskring van Jezus zou gelegen hebben, omdat hij zijn apostelen uitzendt alleen tot de verloren schapen van het huis Israëls en hij dit ook tegenover de Kananeesche vrouw als zijn eigen roeping omschrijft [1]). Reeds in het Oude Testament was heidenzending voor Israël een taak, zooals blijkt uit het boek Jona, uit plaatsen als Jes. 60 : 3, Dan. 7 : 13 en 14 en zoo vele meer. Hoe zou zij buiten Jezus' gezichtskring zijn gebleven, als hij zich bij voorkeur aan Deuterojesaja [2]) aansluit; als hij zich met een toespeling op Dan. 7 : 13 Zoon des menschen pleegt te noemen en hier het verband van alle volkeren, natiën en tongen spreekt, die den Messias zouden dienen; als hij herhaaldelijk op Jona en de Ninevieten een beroep doet? Hoe is de beperking tot Israël te denken, als juist een der kenmerken van zijn prediking is het univer-

---

[1]) Matth. 10 : 6 en 15 : 24. [2]) Jes. 40-66.

salisme, het opheffen van alle nationalistische beperking? Waar hij spreekt van een uitgaan alleen tot de verloren schapen van het huis Israëls kan alleen bedoeld zijn, dat aan Israël de volle kans moet worden geboden, om haar roeping tegenover de heidenwereld te vervullen. In het hier behandelde deel der bergrede over het zout der aarde, het licht der wereld, de „menschen" die den Vader moeten verheerlijken, is de zendingstaak met zoovele woorden uitgesproken.

Die taak rust niet in de voortreffelijkheid van de Christelijke gemeente, maar in de genade van God. Zij heeft ten doel God te verheerlijken en kan daarom niet bestaan in het overbrengen van Westersche cultuur naar het Oosten, hetzij in staatkundig, maatschappelijk of kerkelijk opzicht, maar alleen in de prediking van de genade Gods, die in Christus tot de wereld gekomen is. Van die genade moet het Westen even goed leven als het Oosten. En misschien zal het Oosten haar beter verstaan dan het Westen. Er is geen reden voor de Zending tot zelfverheffing, wel tot verootmoediging. En de zendingstaak mag niet anders zijn dan een werk van dienende liefde, om de volken die Gods genade in Christus niet kennen, daarmee in kennis te brengen, opdat zij kunnen worden wat God met hen voor heeft, en opdat ook zij daardoor den Vader die in de hemelen is, verheerlijken.

XIX

MATTH. 5 : 17—20.

5 : 17 Meent niet, dat ik gekomen ben,
om de wet of de profeten voor ongeldig
te verklaren;
niet om voor ongeldig te verklaren ben ik
gekomen,
maar om tot vervulling te brengen.
18 Want voorwaar, ik zeg u:
totdat de hemel en de aarde vergaan,
zal ook niet één jota of één tittel vergaan
van de wet,
totdat alles zal zijn geschied.
19 Wie derhalve één dezer geboden niet bindend
acht,
zelfs het geringste,
en de menschen alzoo leert,
zal de geringste genaamd worden
in het koninkrijk der hemelen;
doch wie ze volbrengt en ze leert,
zal groot genaamd worden
in het koninkrijk der hemelen.
20 Want ik zeg u:
indien uwe wetsvervulling niet ver overtreft
die der schriftgeleerden en Farizeeën,
zoo zult gij zeker niet ingaan
in het koninkrijk der hemelen.

Jezus is opgetreden als heraut en brenger van een nieuwen tijd. Zijn prediking was geheel anders dan men gewoon was. Het kon den indruk maken, dat hij alles op losse schroeven zette. De Farizeën hebben hem verweten, dat hij zich niet streng aan alle voorschriften hield,

en daarom onbetrouwbaar was; dat hij, de revolutionaire nieuwlichter, voor het volk als een gevaarlijk verleider moest gelden.

Iets dergelijks moet wel den achtergrond vormen van het woord, dat hij niet gekomen was, dat is: dat hem van Godswege niet als taak was toevertrouwd, wet of profeten — het Oude Testament [1]) — te ontbinden, buiten werking te stellen, voor ongeldig te verklaren, maar te vervullen.

Vervullen wil niet zeggen volmaken, in den zin van aanvullen, door er nog iets nieuws aan toe te voegen, maar het wil zeggen: de ware geestelijke beteekenis aan den dag brengen en toepassen. Zoo zegt Paulus in Gal. 5 : 14, dat de geheele wet „vervuld" is in de liefde; dat is: door lief te hebben wordt de geheele wet in haar geestelijke strekking tot haar recht gebracht. Mocht het soms lijken, dat Jezus tegen het Oude Testament inging, het was toch inderdaad niet anders, dan de diepere geestelijke strekking er van te openbaren.

Dit is in verband te brengen met de „goede werken", waarvan in vers 16 sprake is. Jezus wil daarmee geen nieuwe bepalingen aan de oude toevoegen, maar die goede werken moeten de „vervulling" zijn van het Oude Testament, en daardoor een nieuwe „gerechtigheid".

Dit zegt hij zoo kras mogelijk: Voorwaar, ik zeg u. Voorwaar is vertaling van „amen", dat zonder uitzondering door de Joden gebruikt werd als bevestigend of versterkend antwoord op wat een *ander* zei. Jezus maakt er een geheel nieuw gebruik van, door het te gebruiken als bevestiging van zijn *eigen* woorden. Het is een veel sterkere betuiging dan ons „voorwaar".

Na die sterke verzekering zegt hij dan: Zoolang hemel en aarde bestaan, zal ook niet de kleinste letter — dat is de jota — en niet het kleinste leesteeken — dat is de

---

[1]) Zie bl. 194.

tittel — van de wet vergaan, totdat het alles zal zijn geschied. Dit laatste wordt wel opgevat als: totdat het einde aller dingen is bereikt. Anderen zien te recht er in: totdat ook het geringste tot zijn recht gekomen, „vervuld" is [1]). Nog steeds is niet alles „vervuld": het lot van het volk Israël — vergelijk Rom. 11 : 25 en 26 — is nog steeds daarop wachtende.

Wanneer met vers 18 en 19 bedoeld zou zijn, dat elk voorschrift van de Oud-Testamentische wet tot het einde dezer bedeeling zijn geldigheid zou behouden, ook wat gezegd werd van nachtuilen, pelikanen en roerdompen, van het behandelen van huidziekten, uitslag en blaren, van spijs en drank, van kleeding en baardgroei, dan is het wel zeker zóó niet door Jezus gezegd, want hij staat dikwijls, ook in wat onmiddellijk hierop volgt, vrij boven de letter der vroegere voorschriften. W. C. Allen meent, dat Luk. 16 :17 er op wijst, dat Jezus zulk een woord toch wel eens gesproken heeft, maar dan in een ander verband en in zulke omstandigheden, dat duidelijk bleek, dat het een hyperbolische uitdrukking was, om aan zijn eerbied voor de beteekenis der Wet uiting te geven. Maar wij mogen den evangelist misschien ook wel eenige consequentie en eenig logisch inzicht toeschrijven. Als hij dit woord hier plaatst vlak vóór de betuigingen van vers 21—48, dan heeft hij althans iets anders er in gelezen, en wel dit, dat Jezus met zijn optreden geenerlei revolutionaire daad beoogde, door met alle historie te breken, maar dat hij de historische continuïteit in elk opzicht wenschte te handhaven. Dan hebben we hier te doen met een hyperbolische uitdrukking die wil aangeven, dat Jezus niet optrad om de oude bedeeling door iets van geheel anderen aard te vervangen, maar dat hij haar als Gods openbaring erkende, zich zelf in haar lijn wist en zelf den daarin uitgesproken

---

[1]) Zie bl. 113.

wil van God volbracht en van anderen verwachtte, dat zij dat ook zouden doen.

Wat „vervuld” is, wat zijn geestelijke bedoeling heeft bereikt, heeft afgedaan, om plaats te maken voor de vervulling, den tot rijpheid gekomen geestelijken inhoud van zijn wezen. Toch heeft Jezus nooit zich aan de bepalingen van het Oude Testament onttrokken, zoodat in zijn proces geen aanklacht van die strekking kon worden ingediend. Dit is volkomen te begrijpen, wanneer zijn dood en opstanding mede moesten dienen om de oude bedeeling te vervullen. Dan kan deze eerst daarna als „voorbijgegaan” gelden. Paulus — misschien reeds Stefanus — heeft dat ingezien en heeft geheel in Jezus' lijn de Oud-Testamentische wet als „vervuld” ter zijde gesteld[1]).

Wij moeten vers 19 dan zoo opvatten: wie van een der geringste geboden van het Oude Testament zegt, dat het geen beteekenis heeft en dus ter zijde kan gesteld worden, zoolang de vervulling niet is bereikt, zal de geringste genaamd worden in het koninkrijk der hemelen. Hem wordt de toegang niet ontzegd: hij zal alleen een geringere plaats innemen. In de negentiende eeuw, toen de theologen overal een strijd tusschen volgers van Petrus en volgers van Paulus wilden opmerken, werd „de minste” opgevat als doelende op Paulus. Maar Paulus heeft niet een gebod als zonder beteekenis ter zijde gesteld, maar hij heeft gezegd, dat de geheele wet haar geestelijke bedoeling, haar vervulling, vond in Christus en daarom nu als een afgesloten tijdperk achter ons ligt[2]). Wel kunnen we uit vers 19 en 20 afleiden, dat in het toekomstig Godsrijk niet een grauw eenerlei, maar dat ook daar verschil in rangorde zal bestaan[3]). Groot zal zijn hij die den inhoud der wet volbrengt en leert.

---

[1]) Zie bl. 113. [2]) Zie 2 Kor. 5 : 17. [3]) Vergelijk Matth. 11 : 11; Luk. 10 : 17-19 en de gelijkenis der talenten, Matth. 25 : 15-28.

En dan volgt als slotwoord van deze pericoop het woord waarop de volle nadruk valt: dat de Christus-geloovigen een geheel andere gerechtigheid, een geheel andere wetsvervulling, moeten bezitten dan de schriftgeleerden — altijd het eerst genoemd als de engere — en Farizeeën — altijd in de tweede plaats genoemd als de ruimere kring —[1]). Zij leeren wel, maar volbrengen het geleerde niet — zegt Jezus Matth. 23 : 4. Doch de nieuwe gerechtigheid is volbrengen en leeren beide en bestaat in de „goede werken" van vers 16.

Hoe die „gerechtigheid" moet zijn, wordt vervolgens in een aantal voorbeelden — 5 : 21—48 — toegelicht.

Dit gedeelte van de bergrede doet dus uitkomen de continuïteit van het geestelijk leven, de eenheid der Godsopenbaring in Oud- en Nieuw-Testament. Eerst door die bij de verklaring van Jezus' woord en werk, leven, sterven en opstanding tot haar recht te brengen, kunnen we hem begrijpen. Marcion, een rijke reeder die zich omstreeks 138 te Rome vestigde en in 144 wegens zijn afwijkende gevoelens de Christelijke gemeente moest verlaten, stelde de scheppende godheid als lager voor dan de verlossende God des lichts. Daarom wilde hij van het Oude Testament, dat de schepping aan den God des lichts toeschrijft, niets weten. Alleen het evangelie van Lukas, en dan nog besnoeid, en tien brieven van Paulus — geen herderlijke brieven en niet den brief aan de Hebreeën, die trouwens ook niet van Paulus is, — wilde hij als kerkelijk gezaghebbend, als kanoniek, erkennen. Maar daarmee werd een geheel vreemd element in Jezus' onderwijs ingevoerd en werd de geheele verlossingsleer anders. Jezus heeft het Oude Testament volledig aanvaard en daarmee de scheppingsorde als de door God gewilde orde erkend, waar de Christus-

[1]) Over Schriftgeleerden en Farizeeën zie bl. 41 v.v.

gemeente haar roeping heeft te vervullen: de cultuurtaak der Christenheid [1]).

Daarom heeft de oude kerk terecht Oud- en Nieuw-Testament als kanoniek aanvaard. Zij heeft evenwel door de allegorische uitlegging het Oude Testament in die mate vergeestelijkt, dat de beteekenis van de historische continuïteit verloren is gegaan en Judaïsme en heidendom naar willekeur de kerk konden binnendringen. Eerst door de Hervorming, inzonderheid door Calvijn, is het historisch verband weer tot de juiste erkenning gebracht. Maar de Puriteinen sloegen een onjuisten weg in, door Oud- en Nieuw-Testament eenvoudig op dezelfde hoogte te stellen, waardoor zij in het Gereformeerd Protestantisme een sterk wettischen inslag hebben gebracht.

Doch als Jezus zich aansluit aan het Oude Testament, wil dat niet zeggen, dat het op dezelfde hoogte zou staan als het Nieuwe. Zoo is het ook door Paulus, trouwens ook door Mattheüs, niet verstaan. Oud- en Nieuw-Testament vormen wel één doorloopende lijn, maar een opgaande lijn, die in Jezus haar hoogtepunt vindt en van hem uit haar beteekenis ontvangt. Hij heeft wel degelijk iets nieuws gebracht, door het Oude Testament te vervullen. Dat blijkt overtuigend uit de in 5 : 21—48 gegeven voorbeelden. En daarom is het voor den Christen ongeoorloofd, eenige kwestie alleen met een beroep op het Oude Testament als Gods Woord uit te willen maken. Vragen naar het geoorloofde van slavernij en polygamie — beide in het Oude Testament als geoorloofd voorgesteld —, naar Zondagsrust en Zondagsheiliging, naar verhouding van staat en kerk, naar oorlog en geweld, naar gebruik van uiterlijke middelen in geestelijke zaken en dergelijke meer mogen niet met een beroep op het Oude Testament worden uitgemaakt, evenmin als men dat van Protestantsche zijde doet ten

[1]) Zie bl. 192 v.

opzichte van het offer, het priesterschap en de hierarchie. Wie b.v. Elia op den Karmel en het afslachten der Baälpriesters in het geding brengt, als het gaat om het geoorloofde van leertucht, weet, naar Luk. 9 : 51—56, niet, van hoedanigen geest de Christusgemeenschap is. Het is juist de bedoeling van de bergrede, een dergelijk onchristelijk gebruik van het Oude Testament te veroordeelen en door een nieuwe gerechtigheid te vervangen.

Jezus heeft het Oude Testament door het Nieuwe vervangen. Hij heeft niet eenige nieuwe opvattingen aan de oude toegevoegd, zooals de Roomsch-Katholieke kerk de eenmaal door de onfeilbare kerk vastgestelde dogmata voor altijd laat gelden en nieuwe alleen met een plus-teeken daaraan toevoegt. Elke tijd heeft zijn eigen vragen en zijn eigen formuleeringen van die vragen. Willen wij Jezus volgen, dan moeten wij elk in zijn eigen tijd en in zijn eigen kring de geestelijke bedoeling van de openbaring Gods nieuw formuleeren met het evangelie tot inhoud. Zoo worden wij als de wel onderwezen schriftgeleerde, die uit zijn schat het nieuwe en het oude te voorschijn brengt.

De Volstrektheid van Gods wil

XX

MATTH. 5 : 21—48.

Jezus is gekomen d.i. heeft van Godswege de opdracht te volbrengen, niet om het Oude Testament ongeldig te verklaren, maar om de geestelijke beteekenis daarvan duidelijk te maken en toe te passen, m. a. w. om het te „vervullen”. Op welke wijze, daarvan geeft 5 : 21—48 vijf of zes voorbeelden [1].

Sommige uitleggers hebben hierin een toelichting willen zien van de Tien Geboden. Daarvoor is ook wel eenige aanleiding. Er is in het verhaal van den rijken jongen man, die tot Jezus komt met de vraag, wat hij moet doen, om het eeuwige leven te beërven, een zekere parallelie met dit deel der bergrede [2]. Ook daar wordt een samenvatting van de geboden Gods gegeven en ook daar is, evenals in 5 : 48, sprake van een „volmaakt” zijn. En de samenvatting bestaat in de geboden van de z.g. tweede tafel der Tien Geboden: gij zult niet dooden, gij zult niet echtbreken, gij zult niet stelen, gij zult geen valsche getuigenis spreken, eer uwen vader en uwe moeder; kortom gij zult uwen naaste liefhebben als u zelf [3]. Mattheüs geeft hier, in afwijking van Markus en Lukas, het liefhebben van den naaste als samenvatting van het geheel. En dat vinden we ook in 5 : 43—47, terwijl 5 : 21 begint met: gij zult niet dooden, in vers 27 voortgezet met: gij zult niet echtbreken, terwijl men dan in vers 33 v.v. meent te zien: gij zult geen

[1]) Zie bl. 136. [2]) Matth. 19 : 16-22. [3]) 19 : 18 en 19.

valsche getuigenis spreken. Dan zijn we al een eind op weg met de tweede tafel der Tien Geboden. Maar om met dit laatste te beginnen: het niet zweren is toch iets anders dan geen valsche getuigenis spreken, zoodat deze gelijkstelling moet vervallen. En dan is er geen sprake van het verbod van diefstal. Dit heeft Ewald er toe gebracht, om dit er nog aan toe te voegen en zoo tot een zevental te komen [1]). Doch behalve dat dit zuivere willekeur is, missen we dan toch ook nog het eeren der ouders. En bij deze opvatting komt niet voldoende tot zijn recht de tegenstelling met het: oog om oog en tand om tand in 5 : 38—42.

Wij kunnen daarom in deze voorbeelden geen aansluiting zien aan de Tien Geboden. Dit gaat wel op van de eerste twee — het niet dooden en niet echtbreken —, maar daarna worden de voorbeelden uit andere gedeelten van de Wet genomen.

Wat in de Wet geschreven staat, wordt naar den vorm door Jezus tegengesproken. Gij hebt gehoord: gij zult niet dooden...... maar ìk zeg u. De tegenspraak is echter alleen formeel. Jezus heft het verbod niet op, door te zeggen, dat het verbodene geoorloofd zou zijn, maar hij voert het verbod tot zijn consequentie; hij maakt het absoluut, als uiting van den absoluten wil van God. Dit is het kenmerkend eigenaardige van dit deel der bergrede, en niet, zooals zoo dikwijls wordt gezegd, een nadruk leggen op de gezindheid in onderscheiding van de daad. De daad wil Jezus even sterk, en nog veel sterker dan wie ook. Die daad wil hij absoluut, volstrekt, zonder voorbehoud en zonder gevallenleer. Juist daarin onderscheidt hij zich van de schriftgeleerden en Farizeeën, die de geboden nemen naar hun letterlijken zin, ze als wetsartikelen op allerlei gevallen gaan toepassen en de toepassing naar de omstandigheden regelen, de zuiver wettische opvatting der zedelijkheid. Dit

[1]) Zie bl. 136 nt.

wil Jezus vervangen, door de zedelijkheid te stellen als vervulling van Gods wil, volstrekt en zonder voorbehoud. Dat, zegt hij, is de eigenlijke zin van het Oude Testament. En in het volle bewustzijn, dat hij zelf daarvan de vervulling is, spreekt hij met niet te weerspreken gezag: Tot de ouden is gezegd...... maar ìk zeg u. Het hooge zelfbewustzijn, dat de geheele bergrede draagt, komt hier wel in bijzondere mate uit [1]).

Scott meent, dat deze tegenstelling misschien niet van Jezus zelf afkomstig is, omdat wij haar niet bij Lukas — en ook niet bij Markus — vinden. Zij zou dan afkomstig kunnen zijn van de oudste gemeente (zoodat Mattheüs haar daar reeds aantrof) of van den evangelist zelf. In het eerste geval is het dus reeds vóór-evangelistische traditie en dan is niet in te zien, waarom zij niet op Jezus zelf terug zou gaan [2]). Want Scott erkent, dat de tegenstelling zonder twijfel in Jezus' geest aanwezig was. Windisch maakt een soortgelijke opmerking. Voor Markus en Lukas is echter de tegenstelling met de Farizeën niet meer actueel en daarom laten zij die tegenstelling weg.

Wij kunnen samenvattend zeggen: de bergrede, en in het bijzonder het gedeelte dat ons thans bezig houdt, is religieus-dynamisch en niet moreel-statisch. Zij bedoelt niet een zedeleer te geven, die dan een zekere volledigheid zou moeten nastreven, maar wil door een aantal voorbeelden duidelijk maken, dat wie voor den heiligen God staat, zich niet alleen door een uiterlijke daad schuldig maakt, maar ook door wat tot die daad innerlijk leidt. Is dit beginsel in verschillende verhoudingen duidelijk gemaakt, dan geldt het voor alle andere verhoudingen evenzeer, zoodat volledigheid hier volstrekt onnoodig is.

Wij willen na deze inleiding de voorbeelden nader bezien.

---

[1]) Zie bl. 33 v. [2]) Zie bl. 34.

1. DE WAARDE DER PERSOONLIJKHEID

MATTH. 5 : 21—26.

5 : 21 Gij hebt gehoord dat tot de ouden gezegd is:
gij zult niet dooden, —
en: wie doodt, zal aan het gerecht vervallen.
22 Maar ìk zeg u:
een iegelijk die toorn koestert tegen zijn broeder,
zal aan het gerecht vervallen.
Wie zijn broeder scheldt, door te zeggen:
onverstandige! —
zal aan het opperste gerecht vervallen;
en wie hem scheldt, door te zeggen:
goddelooze! —
zal aan het helsche vuur vervallen.

Gij hebt gehoord. Zahn wil dit opvatten als: men heeft u ten onrechte geleerd. Dan zou het zien op wat de schriftgeleerden bij hun onderricht plachten te zeggen. Maar wat er volgt, is eenvoudig een Oud-Testamentisch verbod. Wij moeten hier denken aan het voorlezen van de wet in de synagoge, op den sabbat. Gij hebt gehoord, dat tot de Israëlieten in Mozes' tijd in den naam Gods door Mozes gezegd werd: Gij zult niet dooden. Dit is het verbod. Op zuiver rabbijnsche wijze laat Jezus de straf, door de schriftgeleerden op de overtreding gesteld, daarop volgen: wie doodt, zal aan het gerecht vervallen. En dan gaat hij in juridischen vorm door: wie zóó handelt krijgt deze straf; wie zus handelt, krijgt die straf enz. De vorm is geheel gelijk aan die der schriftgeleerden. Ook de driedeeling is daar geliefd.

Het lijkt wat den vorm betreft, dus geheel op de leer der schriftgeleerden, juridische casuïstiek. Maar de inhoud is wel heel eigenaardig. Letten wij eerst op de gebruikte woorden.

In de Staten-vertaling lezen we: Zoo wie te onrecht op

zijn broeder toornig is. Het „te onrecht” vinden we in de beste handschriften niet. Maar we moeten wel opmerken, dat de werkwoordsvorm, hier gebruikt, niet bedoelt toornig w o r d e n, maar toorn b e h o u d e n. Daarom onze vertaling: een iegelijk die toorn koestert. Ook is niet zonder beteekenis, dat hier sprake is van den „broeder”. Dit is iets anders dan de „menschen” van vers 16. Het duidt òf bloedverwantschap aan, wat hier niet aannemelijk is, òf geestesgemeenschap, zoodat het een vaststaande uitdrukking werd voor de Christenen onderling. Dit laatste kan het zijn.

Wij hebben hier te doen, met een opklimming: de innerlijke gezindheid van toorn tegen den broeder doet vervallen aan het gerecht, d.w.z. aan de lagere rechtbank; het scheldwoord „onverstandige” doet vervallen aan de hoogste rechtbank; het nog erger scheldwoord „goddelooze” doet vervallen aan het goddelijk gericht in het helsche vuur.

J o h. W e i s z meent, dat wat van de scheldwoorden gezegd wordt, latere toevoeging zou zijn. Hij ziet hier een wettische onderscheiding, die Jezus juist bestrijdt. Nu is het inderdaad wel heel sterk gezegd, dat wie scheldt, voor het hoog gerechtshof moet komen of zelfs in de hel geworpen wordt. Dat heeft B o r n h ä u s e r er toe gebracht, hier verschillende banformules te zien, zooals die onder de schriftgeleerden gebruikelijk waren. Eerst zou Jezus afkeuren de opvliegendheid, zooals die onder de schriftgeleerden gevonden werd en waarom Sjammai bekend was; dan de kleine ban, die men voor een aantal dagen op zijn leerling toepaste, door hem „onverstandig” te noemen; het „goddelooze” zou dan op de groote ban betrekking hebben, die niet afliep dan wanneer zij opzettelijk weer werd opgeheven. Dit alles is uit de voorbeelden die B o r n h ä u s e r aanhaalt, ver van duidelijk en daarom te verwerpen als te gezocht.

Veel eenvoudiger is de verklaring van F i e b i g. Hij

wijst er allereerst op, dat Jezus het verbod om te dooden niet wil opheffen en dat hij ook het strafrecht niet wil afschaffen. Maar hij wil duidelijk maken, dat de wil van God met strafrecht niet is afgedaan. De zedelijkheid gaat veel verder dan het uiterlijk recht; Gods wil reikt veel dieper dan een strafproces. Jezus wil zeggen: „Gij, Farizeën, zijt juristen en als juristen houdt gij u bezig met wat juridisch strafbaar is, dus hier met moord. Maar gij bedenkt niet, dat de zaak daarmee niet in den wortel is aangetast. De woorden en de gedachten maken reeds strafbaar". Jezus stelt hier dus aan het juridisch denken en handelen het zedelijk denken en handelen tegenover. Hij doet dat met juridische formuleeringen over lagere en hoogere rechtbanken. Maar letterlijk genomen, zou het wel de dwaasheid zelf zijn, dat men om het koesteren van toorn, of om een scheldwoord voor den rechter gebracht zou worden, alsof deze geen werk genoeg zou hebben. Juridisch een paradox, drukt dit woord een zedelijke waarheid uit: wanneer het gaat om het ontzien van iemands persoonlijkheid, dan is lichamelijke doodslag en lichamelijk letsel nog maar een uiterlijk kwaad, misschien niet eens het ergste kwaad. Geestelijk letsel, door toorn tegen iemand te koesteren — in de gezindheid dus — of door een scheldwoord te gebruiken — in woorden dus —, is minstens even erg en kan veel erger, kan door het helsche vuur strafbaar zijn. Daarom eischt God niet alleen onthouding van moord en doodslag, maar Hij vraagt het volstrekte: geen toorn, geen scheldwoord, niets van hetgeen tot moord en doodslag leiden kan.

En nu denke men aan de minachting die schriftgeleerden en Farizeën tegenover „het volk des lands", tegenover de „armen van geest" aan den dag legden. Of men denke aan den standshoogmoed, waaraan zoo velen in onze maatschappij lijden, zij die „van niet tot iet" werden in den regel het allermeest. Of men denke aan den rassenwaan,

waardoor een Westerling den bruinen broeder tot in zijn ziel kan grieven. Hoe velen worden door dit woord van Jezus absoluut veroordeeld, hoe „Christelijk” zij misschien ook mogen zijn. Want voor God geldt niet allereerst de uiterlijke Godsvereering, maar de erkenning van de waarde der persoonlijkheid.

Dit laatste wordt door Jezus nog in het bijzonder toegelicht.

5 : 23 Indien gij dan uwe gave naar het altaar brengt,
en gij daar indachtig wordt,
dat uw broeder iets tegen u heeft,
24 laat uwe gave daar bij het altaar achter,
en ga heen, verzoen u eerst met uw broeder,
en kom daarna en offer uwe gave.

25 Wees onverwijld bereid,
een schikking te treffen met uw tegenpartij,
zelfs terwijl gij u met hem op weg bevindt
lees: [naar het gerecht],
opdat hij u niet overlevere aan den rechter,
en de rechter aan den dienaar,
en gij in de gevangenis geworpen wordt;
26 voorwaar, ik zeg u:
gij zult vandaar zeker niet uitgaan,
tot gij den laatsten penning zult hebben betaald.

Twee voorbeelden van verzoeningsgezindheid worden hier door Jezus gegeven.

Een Israëliet gaat op naar den tempel, om zijn gave te offeren. Een voorbeeld aan Jeruzalem ontleend, waar Jezus meermalen is geweest, ook meermalen tijdens zijn openbaar optreden. En de man bedenkt, dat hij nog iets heeft met zijn broeder — hier wel als volksgenoot bedoeld —. Wat gaat nu voor? Eerst verzoening en dan offer. Het is weer geheel in den vorm der schriftgeleerden, dat Jezus zijn leering geeft. Naar de Oostersche wijze van onder-

richt, waarbij een concreet geval een algemeene waarheid moet uitdrukken, bedoelt Jezus te zeggen, dat een zedelijke plicht aan een cultischen plicht behoort voor te gaan: zedelijk leven staat hooger dan eeredienst. Kerkelijk Christendom, dat in het zedelijk leven niet hoog staat of dat een behagen schept in partijstrijd en in verdachtmaking van wie niet geheel hetzelfde woord voor zijn geloofsuitdrukking gebruikt, wordt hier door Jezus volstrekt veroordeeld. „Vroom dwepen is makkelijker dan goed handelen". Maar op het goede handelen komt het aan. Het offer, de eeredienst is daarom niet door Jezus veroordeeld. Maar het heeft geen waarde, wanneer de verhouding tot den naaste niet deugt. Deze hoogschatting van de zedelijke verhoudingen ging lijnrecht in tegen de toenmalige gebruiken, volgens welke de priesters de gaven ook van de goddeloozen hadden aan te nemen, om hen onder de vleugelen der Sjechina — der goddelijke tegenwoordigheid — te brengen. Jezus acht dit niet langs cultischen weg doch alleen langs zedelijken weg mogelijk. Hij wil aan den cultus, aan de uiterlijke Godsvereering, het niet denkbeeldig gevaar ontnemen, dat die het geweten zou doen zwijgen en van den elementairen zedelijken plicht zou ontslaan.

Dit is ook wel de bedoeling van het tweede voorbeeld, dat ook bij Lukas voorkomt, en hier in verband met de prediking van het naderend wereldgericht. Het is dan geheel als gelijkenis bedoeld: evenals iemand die een burgerlijk proces met een ander heeft, wijs doet een vergelijk te treffen en het niet op een rechterlijk vonnis te laten aankomen, waarbij hij tot den laatsten penning zal moeten betalen, zoo doet ook de Christen goed, verzoeningsgezind te zijn en het niet op het eindoordeel te laten aankomen: wie zijn naaste gekrenkt heeft en tot verzoening niet bereid is, heeft ook in het laatste oordeel geen verschooning te verwachten, maar alle toorn en elk scheldwoord zal hem tot het uiterste worden toegerekend. Sommige Roomsch-

Katholieke uitleggers maken van dit voorbeeld een allegorie en lezen hierin, dat de zondige mensch in het vagevuur zal geworpen worden en daar zal moeten blijven, totdat de laatste zonde is geboet — voor zoover die daarvoor in aanmerking kan komen —. Alweer een eigenaardig voorbeeld, hoe een vooropgezette meening de uitlegging kan beïnvloeden. Doch madame Cecilia vindt dezen tekst daarvoor niet dwingend en Père Lagrange meent, dat er geen reden bestaat, in die gevangenis òf het vagevuur òf de hel te zien. En dit zeker te recht.

Van de waarde der persoonlijkheid in het algemeen komt Jezus nu te spreken over de waarde der vrouw in het bijzonder.

2. DE WAARDE DER VROUW

MATTH. 5 : 27—32

5 : 27 Gij hebt gehoord, dat er gezegd is:
gij zult niet echtbreken.
28 Maar ìk zeg u:
een iegelijk die eene vrouw aanziet,
om haar te begeeren,
heeft in zijn hart reeds echtbreuk
met haar gepleegd,
29 Indien dan uw rechter oog u ten val zoude brengen,
ruk het uit en werp het van u;
want het is beter, dat één uwer leden verloren ga,
dan dat uw geheele lichaam geworpen
worde in de hel.
30 En indien uwe rechter hand u ten val zoude brengen,
houw haar af en werp haar van u;
want het is beter, dat één uwer leden verloren ga,
dan dat uw geheele lichaam nedervare in de hel.

Om deze woorden te verstaan, moeten wij ons rekenschap geven van de positie, die de vrouw in Jezus' dagen innam.

Wij kunnen met Leipoldt en Lecky constateeren, dat er in het Romeinsche wereldrijk een vrouwenvraagstuk was opgekomen, doordat tegenstrijdige opvattingen met elkaar botsten. In Griekenland stond de vrouw niet hoog aangeschreven. Zij was goed, om de menschheid in stand te houden en huiselijke bezigheden te verrichten, maar in het openbaar verscheen zij weinig. Openbare belangstelling genoten de hetaeren, met wie, evenals met slavinnen, omgang niet werd afgekeurd, terwijl zelfs homosexualiteit als niet abnormaal gold. In sommige steden bezat ook de gehuwde vrouw wel invloed op den gang van zaken, en tot de Eleusinische mysteriën werden man en vrouw gelijkelijk toegelaten; maar ook slavinnen, zoodat die gelijkheid voor de maatschappelijke verhoudingen weinig gevolgen had. In Rome werd de vrouw hooger geacht en genoot zij meer bewegingsvrijheid dan in Griekenland. Maar omgang met slavinnen werd over het algemeen niet afgekeurd. En dikwijls verving de losse band van het concubinaat den strengen vorm van het huwelijk: dan kon de vrouw zonder omslag weer worden weggezonden, waardoor zij in een minderwaardige verhouding tot den man werd gebracht. Daarentegen trachtte Stoïcijnsche wijsbegeerte op grond van de aangenomen eenheid van het menschelijk geslacht de vrouw met den man gelijk te stellen en haar eenzelfde opvoeding en ontwikkeling te geven. Op die wijze was er in zekeren zin een vrouwenvraagstuk ontstaan, wat ook min of meer van het Joodsche land kan gelden.

In het Oude Testament was de vrouw niet met den man gelijkberechtigd. Over haar hand werd door de familie beschikt en erfrecht bezat zij niet dan in uitzonderingsgeval. Toch was haar een zekere bewegingsvrijheid en ook wel politieke en religieuse invloed gegund. De namen van Sara, Mirjam, Deborah, Hanna, Hulda zeggen in dezen genoeg. Maar in het latere Jodendom is de positie van de vrouw minder gunstig geworden. Misschien is hier invloed van het buitenland aan te nemen. Bij de natuurgodsdiensten der omwonende volken was gewijde ontucht algemeen en daardoor ook in Oud-Israël niet onbekend. Men denke aan de schandjongens en schandmeisjes, waarvan in Deuteronomium sprake is. Bij zulke wantoestanden is het altijd de vrouw, die haar waardigheid inboet. De zinnelijkheid zal daardoor zijn toegenomen en de vrouw minder geacht, wat dan bij het heerschende patriarchaat er toe leidde, de vrouw niet aan het openbare leven te doen deelnemen en haar min of meer als voor anderen begeerlijk bezit te bewaken. Zoo vinden we een typeerende uitspraak van een rabbi uit het midden der tweede eeuw na Chr., waarin hij God dagelijks om drie dingen

prijst: dat hij niet als heiden, niet als vrouw en niet als onbeschaafde geschapen is. De vrouw toch is niet tot de geboden verplicht. Zij is, volgens andere uitspraken, niet alleen zwak, maar minderwaardig. Dit bleek reeds bij den zondeval. Daarom hebben de vrouwen in den tempel een eigen voorhof en mogen zij alleen door bepaalde poorten binnenkomen. Niet zelden is er sprake van „vrouwen, kinderen en slaven", die een bepaald gebod niet behoeven te onderhouden. Zij behoeven de wet niet te leeren; maar begrijpelijk is als een gevolg daarvan de klacht van Hillel: „veel vrouwen veel tooverij". Zij leven dikwijls als in een harem en een rabbi gaf den raad, niet veel met vrouwen te praten. Zoo zou een rabbi in het openbaar nooit met zijn vrouw, dochter of zuster een onderhoud hebben, laat staan met een vreemde [1]). Op het platte land leefde de vrouw wel vrijer en er zijn ook wel enkele uitspraken, waarin zij hooger geschat werd. Maar uit den tijd vóór Christus is alleen Johannes de Dooper te noemen, die voor de vrijheid van de vrouw opkwam. En dit waarschijnlijk wel, omdat zij door de Farizeeën achteruit gezet werd.

Hier knoopt Jezus weer bij den Dooper aan. Als Heiland voor de armen en verdrukten, gevoelt hij zich Heiland ook voor de vrouwen. Hij helpt ze herhaaldelijk, spreekt in de gelijkenissen meermalen van haar werk, wordt ook door vrouwen wel gevolgd, wat in strijd was met de heerschende zeden en alleen gebeuren kon, omdat Jezus het goed vond. Meermalen lezen wij dan ook dat vrouwen hem haar dankbaarheid bewijzen.

De algemeene geringe waardeering van de vrouw komt ook in het huwelijk uit. Het huwelijk zelf werd door den Jood als de natuurlijke verhouding gezien; en een met kinderen gezegende vrouw genoot een zekere achting, die aan de kinderlooze onthouden werd. Bleef een huwelijk tien jaren kinderloos, dan mocht de man de vrouw met een scheidbrief wegsturen en een andere nemen. Hij mocht, evenals dat b.v. van Elkana in 1 Sam 1 vermeld wordt, meer dan éene vrouw hebben, maar omdat dit kostbaar was — de verschillende vrouwen wilden graag een eigen woning hebben — kwam polygamie in de praktijk niet zooveel voor. Doch ongeoorloofd was zij niet. Doordat echtscheiding echter heel gemakkelijk was [2]), was er te minder reden voor gelijktijdige polygamie. Overigens moeten we wel in het oog houden, dat alle buitenechtelijk verkeer door de Joden als ontucht verworpen werd.

---

[1]) Vergelijk Joh. 4 : 27. [2]) Zie bl. 47.

Tegen dezen achtergrond hebben wij het onderwijs van Jezus te zien.

Gij hebt gehoord, zoo lezen wij hier, dat gezegd is: gij zult niet echtbreken. Dit is evenals het voorgaande — vers 21 — een der Tien Geboden. Maar, zegt Jezus, die zonde wordt niet alleen in feite gepleegd: wie een vrouw aanziet, om haar te begeeren, heeft reeds in zijn hart echtbreuk met haar gepleegd. Denken wij ons de waardeering van de vrouw in die Oostersche omgeving in. De achtergrond daarvan ligt in een zinnelijke beschouwing van haar wezen. Door deze uitspraak komt Jezus met kracht daartegen op, en stelt ook hier Gods eisch absoluut.

De vrouw is niet alleen te beschouwen als een geslachtelijk wezen. Dat dit zooveel gebeurt, is een gevolg van haar ondergeschikte positie, eeuwen lang, en van de overheerschende zinnelijkheid bij mannen van het slag van Schopenhauer, die als wijsgeer met minachting over haar spreekt. Jezus ziet haar als mensch, van wien het niet met het concilie van Macon de vraag is, of zij wel een ziel bezit, maar die door God als gelijke van den man geschapen is: man en vrouw schiep Hij ze [1]). Haar innerlijk wezen is het voornaamste en haar aanzien om te begeeren, is een geringschatting van haar mensch-zijn.

De schuld hiervan kan ook liggen bij haar zelf. Een vrouw die behaagziek is of in haar kleeding provoceert, stelt daarmee bewust of onbewust het geslachtelijk verschil op den voorgrond en daardoor verlaagt zij zich beneden het waarachtig mensch-zijn. Bovendien speelt zij een gevaarlijk spel. Het begint, naar een woord van Niebergall, met coquetterie en het eindigt met echtbreuk, met al den nasleep van ellende voor de betrokken

---

[1]) Matth. 19 : 4.

partijen en hun gezin — schuldige overtreding van Gods gebod.

Vandaar de ernstige waarschuwing, om liever verminkt door God te worden aangenomen, dan gaaf van lijf en leden neder te varen in de hel. Indien dan uw rechter oog u tot een val zou worden — het „ergeren" van de Statenvertaling is in het hedendaagsch taalgebruik veel te zwak —, ruk het uit en werp het van u. Wat op zich zelf tot de scheppingsorde van God behoort en daarom goed is, kan door de zonde van den mensch aanleiding worden tot een val; en waar dit zoo is, moet men het liever uitrukken en wegwerpen, dan daardoor ten val geraken.

Dit woord heeft, in verband met Matth. 19 : 12, herhaaldelijk aanleiding gegeven tot zelfverminking. Origenes betreurde in later jaren, dat hij daartoe was overgegaan. In Rusland bestond er sedert de achttiende eeuw een secte, die der Skopzen, die zelfverminking voorschreef en later ook van de vrouwen de borsten afzette, om de verzoeking te ontgaan. Een betreurenswaardige misvatting. Jezus eischt hier geen ascese, alsof het natuurlijk leven in zich zelf slecht zou zijn [1]), maar hij wil alleen overwinning van het kwaad. Om dit aanschouwelijk en scherp uit te drukken, gebruikt hij het beeld van het wegdoen van rechteroog of rechterhand. Het behoeft geen vraag te zijn, of dit beeldspraak is dan wel misschien letterlijk bedoeld. Niet alleen dat een verminkte in het oog der Joden een minderwaardige is en een eunuuch niet in de samenkomsten mocht komen [2]), het is toch ook letterlijk genomen een dwaasheid, het rechter oog uit te rukken als het linker oog nog steeds kan blijven zondigen, of de rechter hand af te houwen als de linker met het kwade kan voortgaan. Het is alleen de volstrektheid van Gods wil, die door deze beelden aanschouwelijk wordt gemaakt.

---

[1]) Vergelijk bl. 98 v. [2]) Deut. 23 : 1.

De oude kerk heeft zich op deze hoogte van het zedelijk leven niet kunnen stellen. Toen het evangelie meer en meer in de Grieksch-Romeinsche wereld doordrong, hebben Grieksch-Romeinsche denkbeelden van zedelijkheid hun invloed doen gelden en werd de verhouding tot God en den mensch weer wettisch opgevat. Er werd een tegenstelling aangenomen tusschen stof en geest, alsof niet beide rusten in den wil van God. Om het geestelijk leven te bevorderen, moest men zich van het stoffelijk, natuurlijk, zinnelijk leven afwenden en naar mate men dit deed, verrichtte men voor God verdienstelijk werk. Zoo kwam de ascese in de oude kerk op en beriep zich op uitspraken, als die wij hier voor ons hebben.

Reeds 1 Tim. 4 : 1 v.v. bestrijdt Christenen die den geloovigen verbieden te huwen en van God ontvangen spijze met dankzegging te genieten. Dit is een gnostische secte: de gnostieken onderscheidden Christenen van lagere en van hoogere orde. Alleen hij zou een waar Christen zijn, die van het huwelijk en van alle goederen der wereld afstand deed. In Openb. 14 : 1—5 is het ongehuwd blijven een eigenschap van een uitverkoren schare van 144000. Hier hebben we al de voorloopers van de latere asceten. Marcion, die in 144 te Rome een eigen kerk stichtte, die eeuwen lang een gevaarlijke mededingster der katholieke kerk zou blijven, wilde alleen hen door den doop in de kerk opgenomen en als vol lidmaat der kerk erkend zien, die beloofden zich van huwelijk of huwelijksgemeenschap te onthouden. Wij kunnen aannemen, dat de meeste Marcionieten dus geen volberechtigde leden der kerk waren.

In de tweede helft der tweede eeuw kunnen wij in Christelijke geschriften herhaaldelijk lezen, dat de Christen „eigenlijk” van het huwelijk afstand moet doen; maar een voorschrift wordt er nog niet van gemaakt. Wij zien echter duidelijk de langzame verschuiving van het zedelijk inzicht. Tatianus, omstreeks 180, noemt het huwelijk bederf en

ontucht, maar hij wordt dan tot de sectariërs gerekend. Doch het werd meer en meer de vraag, of het huwelijk voor een waar Christen wel betaamde: lichaam en geest zijn tegenstellingen geworden.

Uit deze gedachten is ten slotte de Roomsch-Katholieke praktijk gegroeid, die de ascese niet van alle gemeenteleden eischt maar wel van de voorgangers. En dan ontstaat het voorschrift, reeds op de synode van Elvira, in het begin der vierde eeuw, aangenomen, dat de priesters ongetrouwd moeten zijn. Zij vervullen daarmee de hoogere zedelijke geboden, die voor de leeken niet gelden. Het heeft evenwel nog eeuwen geduurd, eer het coelibaat der geestelijkheid is doorgezet, en dan alleen maar in de Roomsch-Katholieke, niet in de Grieksch-Katholieke, niet in de Anglicaansche, niet in een der Protestantsche Kerken.

Dat het verplichte coelibaat een ernstige afdwaling is van Jezus' onderwijs blijkt uit wat hij van het huwelijk zegt.

5 : 31 Er is gezegd:
al wie scheiden wil van zijne vrouw,
geve haar een scheidbrief.
32 Maar ik zeg u:
een iegelijk die scheidt van zijne vrouw
behalve wegens ontucht,
maakt dat zij echtbreuk pleegt;
en al wie de gescheidene huwt,
pleegt echtbreuk.

Over de mogelijkheid van echtscheiding bij de Joden en het verschil dat daarover tusschen de scholen van Hillel en Sjammai bestond, spraken we reeds op bladz. 47.

Jezus wil geen echtscheiding. Dit vinden we nog eens in 19 : 7. Maar èn 5 : 32 èn 19 : 7 stellen de ontucht als uitzondering. Is die toevoeging van Jezus zelf afkomstig,

dan krijgen we hier een wettisch voorschrift met uitzonderingsgeval — wat de bergrede overigens juist niet wil zijn. Maar het is wel vrij zeker, dat deze toevoeging niet van Jezus zelf afkomstig is en misschien ook niet van Mattheüs. Zij komt namelijk in de parallelle plaatsen, Markus 10 : 4, 11 en Lukas 16 : 18, niet voor en ook Paulus kent die uitzondering in 1 Kor. 7 : 10 niet. Wij hebben dan ook hier weer een voorbeeld van het absolute.

Ook hierdoor komt Jezus op voor de waarde van de vrouw. Bij de verhoudingen in het Joodsche land kwam het hierop neer, dat de man, om welke reden ook, zijn vrouw kon verstooten; ja, hij had het recht haar den scheidbrief te dikteeren, dien zij zelf mee kon nemen. Dit acht Jezus in strijd met de scheppingsorde van God. Wat Hij heeft samengevoegd, scheide de mensch niet.

Hier is geen sprake van ascese. Hier wordt het huwelijk juist zeer hoog gesteld — ook de physieke eenheid volgens 19 : 5 en 6 — en erkend, dat volkomen eenheid van man en vrouw alleen mogelijk is bij onverbrekelijkheid van het huwelijk. Een der nieuwste schrijvers over dit onderwerp zegt te recht: „Eenige der beste eigenaardigheden in het huwelijksleven, het subtiele begrijpen van hetgeen niet behoeft te worden gezegd, de instinctmatige gewoonte elkanders tekortkomingen aan te vullen of elkanders behoeften te raden, — hebben geen tijd zich te ontwikkelen, indien man en vrouw niet aan de stormen en schokken in hun eerste huwelijksjaren weerstand wisten te bieden" [1]). Sommigen hebben bezwaar, dat een zoo subtiele verhouding bij de burgerlijke wet geregeld wordt. Maar voor de kinderen, voor de zwakkere partij, voor het gezinsleven is rechtszekerheid een vereischte. Hier geldt het woord van

---

[1]) Prof. Dr. R. C. Cabot. Leven, Rotterdam 1929 blz. 245.

Maurice: „Vertrouwen kan zeer goed dulden dat er een wet bestaat, die desnoods tot breidel kan dienen."

Erich Foerster maakt de opmerking, dat het Jezus' bedoeling is voor de vrouw en haar waarde op te komen, en dat daarom hier scheiding bij onderling goedvinden niet wordt afgekeurd. Inderdaad worden gehuwden niet verhinderd bij onderling goedvinden uit elkaar te gaan. Maar het is heel moeilijk hier iets anders te lezen, dan dat zij ook dan gehuwd blijven en niet kunnen hertrouwen, zonder overspel te doen.

Mag na scheiding wegens overspel de onschuldige partij althans hertrouwen? De Oostersche kerk heeft dat toegestaan, de Westersche, Roomsch-Katholieke niet. Ook de Anglicaansche kerk heeft dat verboden en de communie in zulk een geval geweigerd. Maar er is hier ook voor ruimer opvatting gepleit.

Toch lijden dergelijke redeneeringen aan de fout, dat men Jezus' uitspraken als wetsartikelen, als rechtsregels, beschouwt. Dat is hun bedoeling niet. Het gaat om de waarde van de vrouw absoluut veilig te stellen en daarbij het lichaamsleven te doen beheerschen door het geestelijk leven. In hoeverre de huwelijkswetten van een gemengde bevolking, die zoowel uit Christenen als niet-Christenen bestaat, dit Christelijk ideaal tot uitdrukking kunnen brengen, is een vraag, die ons te ver zou voeren. Veeleer kunnen we verwachten, dat de kerk op dit terrein voor hare leden een regel stelt, die het ideaal nabij komt. Daarbij doet zich dan de vraag voor, of zulk een regel door tuchtmaatregelen moet gehandhaafd worden of alleen tot een richtsnoer voor de gewetens der leden moet dienen. Op dit terrein is zeker door de kerk belangrijk werk te doen, dat op den duur zijn werking op de staatswetten niet kan missen.

Tegenwoordig toch treedt het ideaal van een gemeenschapsleven, waarbij men zich zelf overwint, op den achter-

grond, om plaats te maken voor het ideaal van zich zelf uit te leven. Hiertegen is het woord van Jezus een protest: wie in het huwelijk treedt, neemt daarmee een verantwoordelijkheid en een verplichting op zich, waardoor hij — of zij — welbewust zich niet meer mag „uitleven", maar zich tegenover vrouw — of man — en eventueele kinderen voor zijn leven bindt. Om dit te doen inzien, helpen geen wetten. De kerk heeft tot taak, dit besef wakker te maken of te verlevendigen. Maar velen worden door de kerk niet meer bereikt. De literatuur heeft al te veel nadruk op het recht der persoonlijkheid en te weinig op den plicht der verbintenis gelegd. Hier heeft ook de groote pers wat goed te maken, in zoo ver zij gaarne uitweidt over echtscheidingsprocessen en wat daarmee verband houdt, en weinig aanleiding schijnt te vinden, op versterking en heiliging van het huwelijk aan te dringen. En toch zijn vooral zij die onschuldig zijn aan het mislukken van het huwelijk, de kinderen, degenen die van de verkeerde verhoudingen, van scheiding en hertrouw, het slachtoffer worden. Wie zijn leven stelt voor Gods aangezicht, zal ook daarin een reden vinden, het huwelijk als onontbindbaar te beschouwen en het als den ernstigsten stap in het leven wel te overwegen. Dan ligt hierin ook opgesloten, dat men elkander zelfs de ernstigste zonden weet te vergeven.

De hooge waardeering die Jezus voor het huwelijk had, komt ook uit in zijn houding tegenover het kind. Vóór hem is niemand te noemen, die de kinderen tot voorbeeld stelde, die de kinderen tot zich riep, die de kinderen zegende. De Joden beschouwden wel het gezin als een religieus organisme, en Jezus aanvaardde dit, maar hij trok daaruit gevolgtrekkingen als geen ander nog had gedaan. Sedert de eerste gemeente is het Christelijk gezin een der glories van het Christendom. En dat berust op de onontbindbaarheid van het huwelijk.

Dat de vrouw allereerst als geestelijk wezen, als kind van God, gezien wordt, is ook de eenige weg, om haar in de maatschappij een taak te geven, wanneer zij ongehuwd blijft. En de consequentie kan geen ander zijn, dan dat zij gelijkberechtigd naast den man wordt gesteld.

3. DE WARE OMGANG MET ELKANDER
MATTH. 5 : 33—37

5 : 33 Gij hebt insgelijks gehoord, dat tot de ouden gezegd is:
uwen eed zult gij niet breken,
maar gij zult den HEERE uwe eeden gestand doen.
34 Maar ik zeg u:
zweert ganschelijk niet;
bij den hemel niet,
omdat hij is de troon van God;
35 bij de aarde niet,
omdat zij is de voetbank zijner voeten;
bij Jeruzalem niet,
omdat zij is de stad des grooten konings;
36 ook bij uw hoofd zult gij niet zweren,
omdat gij niet in staat zijt,
één haar wit te maken of zwart.
37 Maar uw ja zij ja,
uw neen zij neen.
Wat daarboven uitgaat is uit den booze.

„Uwen eed zult gij niet breken." Een verbod dat woordelijk zoo luidt, vinden wij in het Oude Testament niet. Maar het kan een korte formuleering zijn volgens Exodus 20 : 7 of nog waarschijnlijker volgens Leviticus 19 : 12. Zoo Strack-Billerbeck.

Ex. 20 : 7: „gij zult den naam des Heeren uws Gods niet ijdellijk gebruiken," wordt meestal door de oude synagoge verklaard van een ijdelen of nietigen eed; Lev.

19 : 12, „gij zult niet valschelijk bij mijnen naam zweren, want gij zoudt den naam uws Gods ontheiligen, ik ben de HEER!", van een meineed.

„Maar gij zult den HEERE uwe eeden gestand doen." Ook dit komt niet woordelijk zoo in het Oude Testament voor, maar zal afgeleid zijn uit plaatsen als Num. 30 : 3 en Deut. 23 : 22.

De Joden in Jezus' dagen waren gewoon, telkens God als getuige aan te roepen, om daarmee hun woorden kracht bij te zetten. Daar in Jezus' dagen het uitspreken van den naam Jahveh als een ijdel gebruik van dien naam den Joden verboden was, gebruikten zij allerlei woorden die ook God moesten aanduiden en zwoeren dan bij de almacht, bij den hemel, bij den tempel, bij deze woning — dat is dan ook de tempel —, bij den tempeldienst, bij het altaar, bij het verbond, bij de Wet, bij Mozes, bij den eed, bij uw leven, bij het hoofd. Of men gebruikte een formule als: „Ik wil den troost Israëls niet zien, wanneer...", „ik wil mijn kinderen verliezen, wanneer..." enz.

De schriftgeleerden hadden, volgens Matth. 23 : 16—22, spitsvondige onderscheidingen gemaakt, waarvolgens een eed bij den tempel niet, maar bij het goud van den tempel wel; een eed bij het altaar niet, maar bij de gave die daarop ligt, wel zou gelden.

Het is tegen de toenmalige gebruiken, dat Jezus opkomt met zijn: ik zeg u, zweert ganschelijk niet. Zweert niet alleen niet lichtvaardig, zooals ook vele schriftgeleerden het volk ontrieden; en zweert niet met al die onderscheidingen, waardoor gij in uw eeden ook nog onwaarachtig zijt; maar zweert in het geheel niet. Want al die dingen waarbij gij zweert, staan niet buiten God, zijn niet profaan, maar behooren ook aan God toe: de hemel is Zijn troon; de aarde is Zijn voetbank; Jeruzalem is Zijn stad — de groote koning komt ook bij de schriftgeleerden voor als aanduiding van God, naar Ps. 48 : 3 —; en ook door die

te noemen ontheiligt gij Zijn naam. Ook hier komt Jezus dus weer met de absoluutheid van Gods wil: zijn protest is een religieus protest.

Op zich zelf genomen zou deze uitspraak volkomen duidelijk zijn en elken eed, waar en wanneer dan ook, verbieden. Maar nu doet het geval zich voor, dat Jezus zelf, volgens Matth. 26 : 64 — niet bij Markus en Lukas —, voor den hoogepriester naar den Joodschen vorm een eed heeft afgelegd. Ook Paulus roept meermalen God tot getuige aan. Dat stelt ons voor een moeilijkheid. Heeft Jezus dan wel den eed in elken vorm en op elke plaats afgekeurd en niet daarnaar gehandeld? Dat is moeilijk aan te nemen. Die verklaring is wat al te pedant goedkoop. Te meer daar ook Paulus, die toch zoo goed verstaat wat Jezus wilde, herhaaldelijk God tot getuige aanroept; en ook Jezus' herhaalde gebruik van „voorwaar, voorwaar, Ik zeg u" een meer dan gewone verzekering is.

Wij zullen daarom moeten aannemen, dat de bedoeling van deze uitspraak is, dat de volgelingen van Jezus, geheel anders dan de telkens zwerende en daarom blijkbaar onbetrouwbare Joden van dien tijd, in den omgang met elkander volkomen betrouwbaar moeten zijn en in geen enkel opzicht elkander moeten wantrouwen en daardoor er toe gebracht worden, zelf een eed af te leggen, of van anderen een eed te vergen. Zij staan immers altijd en overal voor het heilig aangezicht van God, in absoluten zin.

Maar buiten den kring der jongeren heerscht de booze. Daar is veel onwaarachtigheid en daardoor wantrouwen. De overheid, die niet alleen met Christenen te maken heeft, vergt daarom in ernstige gevallen een eed ter wille van die onwaarachtigheid, om door het aanroepen van den Almachtige en Heilige het geweten tot waarheid aan te sporen. En daar de overheid niet kan onderscheiden tusschen den waren Christen en den naam-Christen, vergt

zij van allen den eed. Uit het gedrag van Jezus zelf volgt, dat hij het niet ongeoorloofd acht, zulk een overheidseed af te leggen, al ligt daarin voor hem en voor den oprechten Christen een zekere vernedering.

Iets anders is het, of de overheid met het vergen van den eed inderdaad haar doel bereikt, en of zij niet volstaan kan met bij verhoor of burgerlijke zaken te herinneren aan de straf die op onwaarheid in getuigenis, opgave of verzekering gesteld is. Voorstanders van den overheidseed zien daarin een belijdenis van Gods naam, een belijdenis die zij niet zouden willen prijsgeven. Maar dat argument zou men ook kunnen aanvoeren voor elken eed. In alle geval is het wel zeker, dat de eed, juist om zijn ernst, door de overheid veel en veel minder vaak moest gevorderd worden.

Wij lezen in deze uitspraak van Jezus niet alleen een verbod van eedzweren, negatief, maar ook een aanwijzing om in alles betrouwbaar te zijn, positief. Er staat in vers 37 eigenlijk: Uw woord zij ja ja, neen neen. Die verdubbeling van ja en neen is niet een versterking van ja en neen, maar het is te vertalen als: uw woord ja zij ja, neen zij neen. Gij moet volkomen betrouwbaar zijn; alweer het absolute van Gods wil.

Daarin ligt nog altijd een behartigingswaardige opwekking. Betrouwbaarheid is de grondslag van een behoorlijke samenleving. Handel en krediet zouden zonder die onmogelijk zijn, zooals zij ook inderdaad in heidensche streken als groothandel en groot krediet onmogelijk is. Daarom is oplichterij en handelsbedrog voor een gecompliceerde maatschappij als de onze zoo noodlottig: die ondermijnen de grondslagen van een goede samenleving.

Daarom is ook betrouwbaarheid in den omgang met elkander en niet het minst in het huwelijk van het grootste belang. Het woord van een Christen moet nooit in twijfel getrokken kunnen worden. En toch, hoeveel onwaarachtig-

heid is er in Christelijke kringen, een zich mooier voordoen dan men wezenlijk is. Ook in Christelijke verslagen en in officieele stukken onwaarachtigheid, door hoogstens de halve waarheid of ook die nog niet mede te deelen. Men kan zeggen: een geschiedenis alleen uit officieele acten opgesteld is zeker onjuist, ook en vooral in Christelijk werk. Men heeft er natuurlijk wel zijn vergoelijkende verklaring voor: men moet niet alles aan de groote klok hangen; men moet de lezers en begunstigers niet ontstemmen of verontrusten. Dat waren natuurlijk ook de overleggingen der schriftgeleerden en Farizeeën. Jezus waarschuwde tegen den zuurdeesem der Farizeeën, die den waarheidszin van het volk bedorven hadden. En hij zegt, heel eenvoudig en heel begrijpelijk: uw ja zij ja, uw neen zij neen. Wat daarboven uitgaat, is uit den booze — hoeveel te meer dan wat daartegen ingaat!

Er ligt in het verbod van eedzweren nog iets anders. Het motief is het heilig houden van Gods naam en van wat met God in verbinding staat: hemel, aarde, eigen lichaam. Hoeveel te meer dan van den bijbel als „heilige" Schrift. Aardigheden op bijbelwoorden en het in sommige kringen zoo geliefde rallieerende aanhalen van een tekst is ontheiliging van God. De fijnere voelhorens voor het geestelijke worden daardoor afgestompt.

En in het positieve: uw ja zij ja, uw neen zij neen, ligt ook nog iets meer dan betrouwbaarheid. Daarin ligt de eenvoud van het oprechte woord. Er is een bepaalde leeftijd, die behoefte schijnt te hebben aan de meest overdreven uitdrukkingen om de meest gewone emoties aan te duiden. Wat blijft er dan over, om het buitengewone uit te drukken? Het is een valsch pathos dat moet worden tegengegaan ter wille van de waarheid. En niet alleen bij de adolescenten. Zoo ergens dan geldt bij het woord, dat eenvoud kenmerk is van het ware.

4. DE WARE RECHTSVERHOUDING

MATTH. 5 : 38—42

5 : 38 Gij hebt gehoord, dat er gezegd is:
oog om oog en tand om tand.
39 Maar ìk zeg u:
wederstaat den booze niet;
doch wanneer iemand u slaat op de rechterwang,
keer hem ook de andere toe;
40 en hem die met u rechten wil en uwen lijfrok nemen,
laat hem ook den mantel;
41 en wanneer iemand u pressen wil tot éëne mijl,
ga met hem twee mijlen.
42 Geef dengene die van u vraagt,
en wend u niet af van hem, die van u wil leenen.

De door Jezus aangehaalde en nader toegelichte woorden vinden wij op niet minder dan drie plaatsen in het Oude Testament: Exod. 21 : 24, Lev. 24 : 20 en Deut. 19 : 21. Het is het vergeldingsrecht, het z.g. jus talionis, dat reeds in het wetboek van Hammoerapi — omstr. 2000 vóór Chr. — was uitgewerkt, en een grooten vooruitgang beteekende op het onbeperkte wraakrecht, dat Lamech deed zeggen:

Voorwaar ik sloeg wel een man dood om mijne wonde,
en een jongeling om mijne buile [1]).

Dat de vergelding nog letterlijk werd geoefend en toegebracht lichamelijk letsel met hetzelfde letsel werd gestraft, is voor Jezus' dagen niet geheel zeker. In den Talmoed wordt alleen van geldelijke schadeloosstelling gesproken, die berekend wordt naar de toegebrachte schade, pijn, herstelkosten, verzuim en mate van beleediging. Hier is in alle geval een burgerlijke procedure bedoeld: de wet-

[1]) Gen. 4 : 23.

geleerde maakte uit, welke schadeloosstelling betaald moest worden.

Jezus keurt zulk een proces af. „Wederstaat den booze niet.” Bornhäuser vertaalt: „Gij moet ook met den booze geen proces voeren.” Wij moeten hier, evenals in 5:37 en 6 : 13, niet „het” booze, als onzijdig, vertalen — wat het Grieksch wel toelaat —, maar „den” booze. Het woord „wederstaan” beteekent in de taal der rechtspraak: als aanklager tegen iemand optreden. De voorbeelden, vervolgens genoemd, hebben niet op diefstal of op moord en doodslag betrekking, maar op de onderlinge persoonlijke moeilijkheden, zooals die vooral onder de plattelandsbevolking van Galilea zoo licht zich voordeden.

Het eerste voorbeeld doelt op een erge beleediging, iemand aangedaan, doordat een ander met de rug van zijn rechter hand hem op de (rechter) wang slaat. Dat is dus niet een vuistslag, niet een oorvijg — waarop bepaalde boeten stonden — maar het meest beleedigende dat iemand kon worden aangedaan en dat volgens het geldend recht met het dubbele van wat voor een oorvijg was bepaald, moest geboet worden. Alleen zoo is te verklaren, dat Jezus spreekt van het slaan op de rechter wang. Dan is hier dus sprake van een persoonlijke beleediging en niet van lichamelijk letsel.

Het tweede voorbeeld is ontleend aan een burgerlijk proces. Er is iemand, die beweert op een ander een vordering te hebben en wil als pand den lijfrok nemen, een op het bloote lichaam gedragen kleedingstuk met mouwen. Als hem dat pand geweigerd wordt, wil hij er om procedeeren. Maar laat het zoo ver niet komen, zegt Jezus, geef hem niet alleen den lijfrok, maar ook den mantel, het opperkleed, dat over de schouders geslagen werd en den arme des nachts ook als dekking diende. De bedoeling zal dan zijn, dat de discipel van Jezus zegt: ik ben bereid u het geëischte pand te geven, den lijfrok voor den nacht en den mantel

voor den dag, ook al hebt gij geen recht daarop. Het derde voorbeeld brengt ons, volgens Bornhäuser, op het terrein van het toenmalig reizigersverkeer. Een reiziger komt in een streek, die minder veilig is of hem onbekend. Is hij Farizeeër, dan zoekt hij in het dorp een mede-Farizeër, een „verbondene" — chabeer —, die gehouden is met hem mee te gaan. Maar is hij iemand uit het volk des lands, dan weigert een Farizeër hem te geleiden. Jezus maakt den plicht om mee te gaan zoo ruim mogelijk: ga niet ééne mijl, maar ga twee mijlen mede. Zoo ziet Bornhäuser ook hier een tegenstelling met de Farizeën. De zachtmoedigheid van den discipel komt daarin uit, dat hij zich niet verzet tegen het „geprest" worden. Het hier gebruikte woord voor „pressen" is uit het militaire leven overgenomen, en zou dan hier alleen beteekenen: tot dienstbetoon gedwongen worden. Nu gold het onder de schriftgeleerden als verdienstelijk, een leeraar vrijwillig geleide te geven. Maar zij vonden het verwerpelijk, iemand daartoe te pressen. Anderen daarentegen, zooals Schlatter en Findlay, zien hierin militairen dwang. Vooral ezels werden voor het vervoer gerequireerd, maar dan moest de eigenaar mee, wilde hij zijn lastdier niet kwijt raken. Het is moeielijk, uit de beide verklaringen een keuze te doen. Lagrange kiest voor de laatste, omdat „pressen" altijd gebruikt wordt voor den dwang van een publieke autoriteit. Maar uit een door Strack-Billerbeck aangehaald voorbeeld blijkt dit niet juist te zijn.

Het vierde en het vijfde voorbeeld van geduld en zachtmoedigheid zijn duidelijk: het gaat hier om vragen en leenen, niet om eenige schending van het recht; maar in Luk. 6 : 30 en 34 v. wordt verondersteld, dat het niet zonder eenigen dwang toegaat, en dan zijn deze voorbeelden geheel parallel met de eerste drie.

Nadat wij de letterlijke beteekenis van deze verzen heb-

ben nagegaan, komen wij tot de vraag: wat bedoelde Jezus er mee?

Het oorspronkelijke onbeperkte wraakrecht was reeds in de oudheid tot een zuivere vergelding beperkt. Vergoeding moest blijven binnen de grenzen van het strikte recht, waarvoor nauwkeurige bepalingen werden opgesteld. Wanneer Jezus hier den booze zelfs niet wil weerstaan, dan gaat hij op dien weg van beperking van het wraakrecht door en maakt hij de beperking absoluut. De vraag van Celsus, den principiëelen bestrijder van het Christendom in de tweede eeuw: of Mozes dan wel Jezus hier onwaarheid spreekt, is ongerechtvaardigd. Juist hier is een voorbeeld van het „vervullen", waarvan in 5 : 17 sprake is. Maar dan hebben wij hier tevens het beste bewijs, dat „vervullen" ook kan zijn: iets nieuws brengen. Want het niet wederstaan van den booze was nog nooit gehoord. Het Oude Testament ligt blijkbaar niet op dezelfde hoogte: er is een opgaande lijn, waarvan Christus de top is.

Wat hier bedoeld is, is het overwinnen van alle wraakgevoel. Niet: dat zal ik hem wel betaald zetten. Maar zooals Jezus zelf het bij zijn kruisiging toepaste, toen hij bad: Vader, vergeef het hun, want zij weten niet wat zij doen.

De discipel die volgens het voorgaande de waarde van de persoonlijkheid en inzonderheid de waarde van de vrouw hoog moet houden, die in den omgang volstrekt betrouwbaar en eenvoudig moet zijn, moet ook niet zich willen laten gelden, maar moet afstand kunnen doen van zijn recht ten opzichte van de onaantastbaarheid van zijn persoon, volgens vers 39, ten opzichte van bezit, volgens vers 40, ten opzichte van vrije beschikking over tijd en kracht, volgens vers 41. En zoo moet hij komen tot een liefdebetoon zelfs jegens den vijand, zooals het vervolg ons leert. Hierin ligt geen oordeel over de rechtsorde, alsof die niet zou deugen en er nooit van schadeloosstelling sprake zou mogen zijn. Maar het gaat om de zedelijke kracht van den

enkeling: dat hij alle wraakzucht behoort af te leggen.

De hier gestelde gevallen zijn naar den vorm weer gelijk aan de juridische casuïstiek. Jezus begint met den algemeenen regel voorop te stellen, en dien regel door vijf gevallen toe te lichten. Dat deze niet juridisch bedoeld zijn, blijkt wel het best uit de laatste twee, van steeds te geven en te leenen, als gevraagd wordt. Gaat men dit als een voorschrift toepassen, dan is de bedelarij hiermee gesanctioneerd. Dit blijkt ook inderdaad het geval te zijn in Roomsch-Katholieke landen. Daar is de bergrede als nieuwe zedewet opgevat. En daarom een rij bedelaars bij den uitgang der kerken. Doch dat niet alleen. Bij letterlijke, wettische toepassing, zou iemand aan een verkwister die iets vraagt, moeten geven, ook als eigen kinderen gebrek lijden; een zuiver immoreele daad. En consequent doorgevoerd zou het worden een gedwongen opheffing van alle privaat bezit, waardoor dan het voorschrift zelf onmogelijk zou worden, omdat niemand meer iets te geven of te leenen zou hebben. Daarom zegt Calvijn volkomen terecht, dat het afstand doen van bezit en recht de erkenning daarvan insluit.

Nu heeft de oude kerk op grond van Matth. 5 : 42 in verband met Luk. 6 : 34 v. verboden, van geleend geld rente te vragen. Dit renteverbod kon zij in de antieke maatschappij, waar renteheffen gewoonte was, niet doorzetten: het werd daar alleen van de geestelijken geëischt. In de Middeleeuwsche Germaansche maatschappij, waar geld een betrekkelijk geringe rol speelde, werd het renteverbod wel doorgezet en ook in de burgerlijke wet vastgelegd. Maar tegen het einde der Middeleeuwen, toen de handel op de Levant en de door vorsten gevoerde oorlogen krediet noodzakelijk maakten en langzamerhand het kapitalisme deden ontstaan, was het niet meer mogelijk het renteverbod te handhaven en ging men onderscheid maken tusschen woeker en rente. Wij hebben hier weer een voorbeeld van de

wettische opvatting der bergrede en der zedelijkheid in het algemeen.

Jezus bedoelde met zijn woord over leenen zonder iets terug te hopen, dat men den behoeftige helpen moet, zonder op eigen voordeel bedacht te zijn. Maar geld op rente geven is niet het helpen van behoeftigen: dat is een ander in de gelegenheid stellen, een werk uit te voeren of een zaak op te zetten; m.a.w. geld op rente geven is kapitaaldienst verrichten, wat met weldadigheid of wraakzucht of liefde tot den naaste niets te maken heeft. Dat is een bepaalde vorm van meedoen aan de moderne maatschappelijke orde. Wel kan men vragen, of een leven dat alleen bestaat in het trekken van renten, b.v. van geërfd kapitaal, een leven is, waarin de persoonlijkheid tot ontwikkeling kan komen en haar door God gestelde doel bereiken. De Roomsch-Katholieke kerk leert, dat de arbeid de eenige bron is van den rijkdom der volken. Lugan wil daarom aan het geldwezen zijn dictatuur ontnemen en het alleen de taak doen vervullen van nederigen dienaar en medewerker van den arbeid. En alleen dan mag men van zijn renten leven, als men den daardoor tot eigen beschikking gestelden tijd nu ook als Christen gebruikt in dienst van het algemeen belang en door het oefenen van liefdadigheid. Hierin is voor de nu bestaande maatschappelijke orde een juist beginsel gesteld [1]). Maar dit staat vrijwel los van Matth. 5 : 42.

Ook de vooropgestelde algemeene regel moet niet los van het verband en los van den historischen achtergrond letterlijk worden opgevat, want ook dit zou tot een ongerijmdheid leiden en met Jezus' eigen leven in strijd komen.

Om met dit laatste te beginnen. Als het „wederstaat den booze niet" zoo op zich zelf letterlijk moet genomen worden, dan zou het geheele optreden van Jezus daarmede in lijn-

[1]) Vergel. bl. 208 en 228.

rechten strijd zijn. Hij wederstaat de schriftgeleerden en Farizeeën iederen dag van zijn leven. Hij wederstaat den Booze door al zijn werk. Hij werpt de demonen uit. Hij reinigt in gloeiende verontwaardiging den tempel. Hij weet, dat Gods koningschap over den Booze triumfeeren zal.

Tolstoï heeft dit deel der bergrede, in navolging van de Doopersche opvatting, verklaard als weerloosheid; zie bl. 177. Maar als het letterlijk moet worden opgevat, dan is dienstweigering en alle lijdelijk verzet tegen den booze, in dit geval den Staat, een opheffing van dit gebod. Immers daarmee wordt de booze, in dit geval de Staat, wel degelijk wederstaan. En waar de Staat wil pressen tot zijn dienst, gaat de Tolstoïaan niet eens de ééne mijl, waartoe de Staat hem pressen wil. En zoo voert de letterlijke opvatting tot een ongerijmdheid. Als men letterlijk genomen den booze niet wil wederstaan, dan leidt dat daartoe, dat de booze den mensch, die hem niet wederstaat, er toe brengt den booze wel te wederstaan. En wil de mensch dit niet, dan wederstaat hij den booze, die hem den booze wil doen wederstaan.

Tot deze ongerijmdheid moet men komen, als men de bergrede neemt als een wet, en haar uitspraken als rechtsregels. Wij staan niet onder de wet, maar wij staan onder de genade. Die genade, dat is de onverdiende liefde van God, moet ons in staat stellen liefde te betoonen, maar de scheppingsorde wordt daarmee niet terzijde geschoven. Jezus heeft het Oude Testament niet ongeldig willen verklaren, maar tot vervulling willen brengen.

Zoo bestaat er een Staat met zijn rechtsorde, door Jezus nooit bestreden. En er wordt gevormd een gemeenschap van geloovigen, die alle wraakzucht moeten overwinnen en zelfs den vijand moeten liefhebben. De Staat is de geordende maatschappij. Naarmate de maatschappij door het Christelijk beginsel beheerscht wordt, zal ook de Staat, die door dezelfde Christelijke menschen gevormd wordt, het Chris-

telijk beginsel toepassen. In de consequentie zal dan ook de Staat geen wraak mogen oefenen. Hij zal in zijn optreden zich door de liefde moeten laten leiden. Die liefde sluit evenwel niet het beginsel van weerloosheid in, alleen het beginsel van zich niet te wreken: geen kwaad met kwaad te vergelden. Maar de liefde kan strenge tucht noodzakelijk maken, als een weldaad voor den boosdoener zelf en als een weldaad voor hen, die van den boosdoener te lijden hebben. Voor die strenge tucht kan in sommige gevallen geweld noodzakelijk zijn, een geweld dat zich misschien ook wel eens zal moeten keeren tegen den boosdoener die van buiten, van over de grens komt. Het zou kunnen zijn, dat dit geweld een geringer kwaad is dan wat van over de grens ons land wil binnendringen. Ik denk aan een inval van bolsjewisten met hun anti-religieuse en anti-moreele propaganda. Ik zie niet in, dat wij hen niet met geweld zouden mogen keeren, omdat Jezus in dit deel der bergrede leert, dat de Christen alle wraakzucht moet overwinnen. Het kwaad, de zonde zit niet in het gebruik van geweld. Als een kind wordt meegelokt door een bruut, als een vrouw wordt lastig gevallen door een schurk, dan is het immoreel dien booze niet te wederstaan, en is het plicht, desnoods met geweld, het kind, de vrouw te beschermen.

De grondfout van Tolstoï ligt daarin, dat hij dit deel der bergrede weergeeft met het woord „weerloosheid", en dat hij daarin alle gebruik van geweld afkeurt. Noch het een noch het ander ligt in de bedoeling van Jezus' woorden.

Het radicaal overwinnen van alle wraakzucht wordt verder uitgewerkt en toegepast in wat Jezus van de liefde tot den vijand leert: zij ligt reeds opgesloten in de bereidheid om, waar noodig, afstand te doen van het recht ten opzichte van bezit, van de onaantastbaarheid van eigen persoon, ten opzichte van vrije beschikking over tijd en kracht. Dit alles is reeds dienende liefde, maar negatief uitgedrukt. Het positieve vinden wij in wat hierop volgt.

DE WARE NAASTENLIEFDE
MATTH. 5 : 43—47

5 : 43 Gij hebt gehoord, dat er gezegd is:
uwen naaste zult gij liefhebben
en uwen vijand zult gij haten.
44 Maar ìk zeg u:
hebt uwe vijanden lief
en bidt voor hen die u vervolgen,
45 opdat gij kinderen moogt zijn
van uwen vader die in de hemelen is;
want hij doet zijn zon opgaan over boozen en goeden,
en hij doet het regenen op rechtvaardigen
en onrechtvaardigen.
46 Want indien gij liefhebt hen die u liefhebben,
wat loon kunt gij verwachten?
doen ook de tollenaars niet hetzelfde?
47 En indien gij alleen uwe broeders groet,
wat doet gij boven anderen?
doen ook de heidenen niet hetzelfde?

In den vorm waarin Jezus het bestaande gebod inkleedt: den naaste lief te hebben en den vijand te haten, — is het noch in het Oude Testament noch in den Talmoed te vinden.

Maar daarom behoeft het niet onjuist te zijn. Er zijn aanwijzingen genoeg, dat dit inderdaad zoo kan geleerd zijn, al bevat de Talmoed ook heel andere uitspraken.

De liefde tot den naaste wordt namelijk Lev. 19 : 18 geboden, maar in een verband, waarin „naaste" gelijk is aan volksgenoot, want onmiddellijk er aan vooraf gaat: „Gij zult niet wreken noch toorn behouden tegen de *kinderen uws volks*; maar — zoo volgt dan — gij zult uwen *naaste* liefhebben als u zelf." Hier is volgens het parallelisme „naaste" gelijk aan „volksgenoot". Volgens Lev. 19 : 34 en Deut. 10 : 19 wordt de liefde ook nog uitgebreid tot den vreemdeling, die in Israël woont, maar dit zou volgens de schriftgeleerden alleen doelen op den proseliet. Alle anderen heeft de oudste synagoge van het begrip

„naaste” uitgesloten. Voorbeelden geeft Strack-Billerbeck. Kittel wijst nog in het bijzonder op een verklaring van Lev. 19 : 18, waarin gezegd wordt: tegen de anderen zult gij wraak oefenen en toorn behouden.

In Jezus Sirach 12 : 4 lezen wij: „Geef den godvreezende, maar ontferm u niet over den goddelooze”... vers 10: „Vertrouw uwen vijand nooit”; 12: „Haal hem niet aan”...

Men kan wel zeggen, dat in het algemeen de haat door de schriftgeleerden als iets verwerpelijks beschouwd wordt, maar somtijds achten zij dien geoorloofd, ja zelfs geboden. En dan is er ook van vijanden sprake, en wel vijanden van Gods volk. Een haat dus, die religieus gemotiveerd is. Daarom is het wel te begrijpen, wanneer in Jezus' dagen bij de Romeinsche overheersching en de nationalistische ontwaking en de felle onderlinge partijschappen der Joden liefde tot den „naaste” en haat tot den vijand geleerd werd. Moffatt ziet in dien vijand echter niet hoofdzakelijk nationale en dus ook religieuse vijanden, maar hij wil liever denken aan het vaak door partijschappen en veeten verbitterde leven in de dorpen van Galilea.

De Talmoed-plaatsen waar algemeene menschenliefde geleerd wordt, zijn volgens Kittel gering in aantal, volgens Bischoff en Strack-Billerbeck van lateren datum.

Tegenover wat in zijn omgeving door de schriftgeleerden geleerd wordt, stelt Jezus liefde zelfs tot den vijand. De woorden waarmee hij dat doet, zijn in de Staten-Vertaling veel uitvoeriger. Daar luiden zij:

> Maar ik zeg u: hebt uwe vijanden lief; zegent ze die u vervloeken; doet wel dengenen die u haten en bidt voor degenen die u geweld doen en die u vervolgen.

In de beste handschriften vinden we den korteren, hierboven afgedrukten tekst. Het langere is waarschijnlijk aanvulling uit Lukas 6 : 27 v.

Het bidden voor den vijand vinden we bij Mattheüs en

Lukas beide en geeft aan de liefde tot den vijand wel een zeer bijzonderen stempel, als nergens elders. Het is het middel ook, om zelf kracht te ontvangen, de liefde daadwerkelijk toe te passen.

De motiveering tot deze vijandsliefde ligt in de goedheid van God, wiens kinderen men zich moet betoonen. Het kindschap van God is hier van het nationalisme ontdaan, zooals ook 5 : 9 — zie de uitlegging —. De gedachte aan den eindtijd is hier ver [1]). We vinden hier daarentegen de kinderlijk-vertrouwende natuuropvatting, waarbij God alles werkt. Van natuurwetten als buiten God staande is geen sprake.

Er is in het Oude Testament wel een en ander aan te wijzen, waarbij Jezus voor zijn vijandsliefde kon aanknoopen. Zoo het gebod in Exod. 23 : 4, den vijand zijn dwalenden ezel of os terug te brengen, wanneer men dien aantreft. En het gebod, waarbij Paulus in Rom. 12 : 15 zich aansluit en dat Spr. 25 : 21 v. te vinden is:

> Indien uwen vijand hongert, zoo spijzig hem,
> indien hem dorst, zoo geef hem te drinken;
> want zoodoende legt gij vurige kolen op zijn hoofd,
> en de HEER zal het u vergelden.

Maar de schriftgeleerden hadden daaruit niet de gevolgtrekking van vijandsliefde getrokken.

Jezus denkt bij zijn onderwijs niet aan den indruk, dien de liefde op den vijand maakt. Hij zegt het niet, om den vijand te beschamen of te winnen: dan zijn we weer in de sfeer der moraal. Het is hem er alleen om te doen, om Gods wil absoluut te stellen en dus ook de naastenliefde.

De naaste is bij Jezus niet alleen hij die onze hulp noodig heeft, alsof liefde alleen hulpbetoon zou zijn. Maar de naaste is ieder dien God ons op onzen weg doet ontmoeten.

---

[1]) Zie bl. 100.

Dat is voor een koloniseerende mogendheid ook de inheemsche bevolking van het verre land. En liefhebben is niet alleen hulp verleenen, maar het is iemand in zijn recht erkennen en zijn belangen tot hun recht laten komen [1]).

Over het loon dat hierin ligt, zie blz. 104 v.v.

De tollenaars zijn de belastinginners, die in dienst der Romeinen reeds daarom veracht waren, maar bovendien dikwijls zich door knevelarij verrijkten. Zij werden op één lijn gesteld met het „volk des lands"; vandaar ook dat er telkens sprake is van Jezus' omgang met „tollenaren en zondaren". In het „groeten", waarvan hier sprake is, ligt meer dan wat wíj onder het woord verstaan. In het classieke Grieksch beteekent het zelfs „fel zijn op". Het is ook hier sterker dan „verwelkomen". Moffatt noemt het bijna synoniem met liefhebben.

De „gerechtigheid" der Christusjongeren moest uitgaan boven die der schriftgeleerden en Farizeën — 5 : 20 — en boven die der tollenaren; en boven die der heidenen, die als de goddeloozen geheel en al veracht waren. Zoo moet dus de Christusgemeenschap zich van allen onderscheiden door haar „doen"; niet door redeneeren of twisten of verketteren, maar een doen die bestaat in liefde tot den naaste, liefde tot hem dien God naast ons plaatst, zelfs al is hij een vijand. Tot toelichting dient de gelijkenis van den Samaritaan in Luk. 10 : 29—37, want ook Samaritaan en Jood waren vijanden. Deze liefde is in den grond zelfverloochening.

Wij zijn gewoon dit woord over liefde tot den vijand als het hoogtepunt van Jezus' zedelijk onderwijs te beschouwen, een geheel eenig woord, dat de voortreffelijkheid van het Christendom boven alle andere godsdiensten duidelijk doet uitkomen. Dit argument doet vooral opgeld in die

[1]) Zie bl. 91.

kringen, waar men Jezus eert als den grooten leeraar en niet als den Verlosser.

Nieuwer onderzoek heeft de onhoudbaarheid van die meening aangetoond. Prof. Dr. Hans Haas heeft in 1927 een studie gewijd aan „idee en ideaal van de liefde tot den vijand in de buitenchristelijke wereld."

Daarin toont hij aan, dat men dit voorschrift zelfs vrij veel buiten het Christendom kan aantreffen. Het loont de moeite van zijn uitvoerig betoog een kort overzicht te geven.

In de Koran is door Mohammed de bloedwraak geheiligd als een plicht die door Allah in het hiernamaals wordt beloond. In overeenstemming hiermee gold later in sommige kringen de spreuk: De profeet heeft gezegd: wie aan onze vijanden aalmoezen geeft, is als iemand die het heiligdom van God besteelt. Doch in andere kringen, als die der Motazilieten, verklaarde men de vloeken die de profeet tegen zijn tegenstanders heeft uitgesproken, als onecht en gold de regel: de voornaamste deugd is, dat gij opzoekt hem die u terugstoot; dat gij geeft hem die u smaadt; dat gij vergeeft hem die u onderdrukt. En de Spaansche Moslim Ibn-al-Arabi, omstr. 1100, stelt de deugd van zijn vijanden goed te doen onder het gezichtspunt van de navolging Gods. Ook de mystieke secte van het Soefisme wil aan alle menschen zonder onderscheid goedheid bewijzen, omdat zij allen schepselen Gods zijn. Zoo is dus zelfs op Mohammedaansch terrein hier en daar de eisch te beluisteren, dat men den vijand moet liefhebben.

Uit den Perzischen Islam is in de vorige eeuw voortgekomen een secte, die zegt alle godsdiensten te „vervullen": het Babisme, en daaruit weer het Behaïsme. Beide secten hebben hun heilige boeken, waarin het gebod van liefde tot den vijand voorkomt.

Zelfs onder een belangrijke groep van Poolsche en Russische Joden, de Chazidim, vindt men naast de leer van Gods liefde tot zondaren den eisch gesteld van liefde tot den vijand.

We behoeven er niet aan te twijfelen, dat wij in deze verschijnselen invloed van het Christendom hebben te zien. Maar al is dit zoo, dan vinden wij den eisch, om den vijand lief te hebben, dus niet alleen meer in het Christendom. Doch we zouden hieruit nog wel kunnen besluiten, dat de Christelijke zedeleer blijkbaar zoo voortreffelijk is, dat zij ook buiten haar eigen kring erkenning vindt.

Moeilijker wordt het, om dit vol te houden tegenover een Japansche secte, die in 1838 door een eenvoudige boerevrouw onder den naam Tenrikyo werd gesticht. Hier wordt gesproken van een barmhartig God, wiens kinderen, de menschen, zich allen als broeders en zusters verbonden moeten voelen. Ook den tegenstander moet men vriendelijkheid bewijzen en kwaad met goed vergelden. Wanneer hier Christelijke invloed bestaat, moet die misschien teruggebracht worden tot dien der Nestorianen in China, in de zevende en achtste eeuw. Ook zou nog nawerking van de Jezuieten-missie op het ontstaan dezer secte aangenomen kunnen worden, maar noodzakelijk is dit niet, zooals we nog nader zullen zien.

Maar Christelijke invloed is geheel buitengesloten, wanneer wij met uitspraken te doen hebben, die lang vóór het begin onzer jaartelling zijn gedaan.

In het Egyptisch Doodenboek komt waarschijnlijk de uitspraak voor, die de gestorvene te zijnen gunste aanvoert: „Ik heb den kwaaddoener geen kwaad gedaan". Dit is evenwel een niet geheel zekere vertaling en, al is zij juist, dan nog niet liefde tot den vijand.

Doch uit het oude Babel heeft men een tekst ontcijferd, waarin gelezen wordt: „Doe uwen tegenstander geen kwaad. Wie u kwaad doet, vergeld dien met goed". Dit is misschien een spreuk uit den ouden Sumerischen tijd, van vóór 2200 v. Chr. In elk geval kan ze niet jonger zijn dan 600 v. Chr. Dit is wel een zeer merkwaardig voorschrift, ook al zal men onder tegenstander alleen den volksgenoot moeten verstaan en niet tevens den buitenlandschen vijand.

Maar ruimer is de Oud-Indische wijsheid, die zegt: „de goeden hebben ook hun vijand lief, waar zij dien aantreffen". Daarnaast vinden we uitspraken als: „zelfs den vijand moet gastvriendschap worden bewezen, als hij in huis komt". „Gelukkig zijn zij die zich in het bosch terugtrekken, nadat zij de verwachtingen der nooddruftigen vervuld, zelfs vijanden liefde bewezen hebben en den stroom van het weten overgetrokken zijn." „Zij die hoog van zin zijn, nemen zelfs vijanden die zich tot hen om bescherming wenden, vriendelijk op". „Den hebzuchtige winne men door vrijgevigheid, den leugenaar door waarheid, den booze door goedheid".

Dit alles vindt men in het oude Brahmanisme.

Het jongere Boeddhisme, dat evenwel nog zes eeuwen vóór Christus is ontstaan, schrijft overal zachtmoedigheid, welwillendheid, goedheid voor, niet alleen jegens alle menschen, maar jegens alle levende wezens. Talrijk zijn hier de uitspraken, die met de aangehaalde Brahmaansche overeenstemmen. Vijandschap kan alleen overwonnen worden door het tegendeel. Ook door treffende ver-

halen wordt deze waarheid toegelicht. En meermalen wordt de vergelijking gemaakt: een boom onthoudt zijn schaduw zelfs niet aan dengene die hem komt vellen.

Ten slotte wordt liefde tot den vijand ook door den ouden Chineeschen wijze Lao-tse in zijn diepzinnig boek Tao-teh-king herhaaldelijk aangeprezen. Wij lezen in het 49e hoofdstuk naar de vertaling van Von Plaencker: „Het gemoed van den wijze is geen gewoon gemoed; zijn hart klopt gelijkmatig voor de geheele menschheid. Wie goed en edel is, dien ben ik ook goed, zegt de wijze; en wie struikelt en valt, hem zou ik niet goed zijn? Ziet, dat is de ware goedheid, die uit de hemelsche deugd voortkomt. Wie oprecht en trouw is, voor dien ben ik ook oprecht en trouw, spreekt de wijze; en wie niet oprecht is en het niet open en eerlijk meent, zou ik tegenover hem ook trouweloos en valsch handelen? Neen! Ziet, dat is de ware gerechtigheid en trouw, die uit de hemelsche deugd voortkomt." Lao-tse is niet jonger te stellen dan 500 vóór Christus. Jonger, maar toch ook vóór-christelijk, is de philosoof Mê-ti of Micius met zijn prediking der algemeene menschenliefde.

Aan deze Chineesche wijsheid of aan een bepaalden vorm van het Boeddhisme kan ook de bovengenoemde Japansche secte Tenrikyo haar opvattingen hebben ontleend, buiten Christelijken invloed om.

Wat onderscheidt nu Jezus' onderwijs van deze hooge zedeleer? Het is niet vol te houden, dat de liefde tot den vijand specifiek Christelijk is. Juister is het te zeggen: wat in vele godsdiensten als hoogtepunt van de zedeleer gevonden wordt naast veel van geheel anderen, lageren aard, vinden wij bij Jezus het scherpst geformuleerd. In dien zin is hij de „vervulling" ook van het beste dat daar leeft.

Doch er is nog een duidelijk verschilpunt, waarop wij in een ander verband reeds gewezen hebben [1]). In het Boeddhisme is de liefde een welwillendheid, een vriendelijkheid, een medelijden ten opzichte van al wat leeft. Bij Lao-tse is het de houding van den wijze, die tao bezit, omdat hij zich één weet met het heelal. In beide gevallen is het een zedewet die in het geheel der wereldorde gelegen is en waarvan de mensch zich als deel dier wereldorde bewust moet wor-

[1]) Zie bl. 118 v.

den. Ongeveer hetzelfde wat ook de Stoïcijnen van hun algemeene menschenliefde zeggen. Bij Jezus is het de wil van God aan Wien men volstrekte gehoorzaamheid schuldig is. Hier berust het goede niet op eenig verstandelijk inzicht of op eenig subjectief besef, maar alleen op Gods wil. Deze motiveering doet den mensch sterker staan dan eenige andere, wanneer hij dien wil in Christus heeft leeren kennen als een liefdewil om te behouden door verzoening en verlossing. Vandaar dan ook dat een der vooraanstaande Chineesche literaten eens tot John Mott zeide: „Wat gij als Christenen ons aan zedeleer brengt, was ons alles wel bekend; maar ons ontbrak de kracht om het in toepassing te brengen, en die kracht brengt gij door uw evangelie."

Was alleen de motiveering en de kracht een andere, dan behoefde het nog geen verschil te maken in de uitwerking, als onder „liefde" hetzelfde werd verstaan. Doch er is ook een niet onbelangrijke nuanceering in het begrip liefde op te merken. De door Jezus als Gods wil geëischte en gebrachte liefde is geen medelijden, als in het Boeddhisme; geen eenheidsbesef met het heelal, als bij Lao-tse. Zij wortelt in de Oud-Testamentische gerechtigheid, d.w.z. zij maakt vollen ernst met 's menschen persoonlijkheid; zij ziet in den mensch niet een tijdelijke, zondige verbizondering die in een terugkeer tot het Al-eene haar hoogste doel bereikt, maar een door God gewilden beelddrager van God, die in zijn recht erkend en ontzien moet worden, en dien men moet helpen — misschien soms door harde middelen — om te worden wat hij behoort te zijn. Dit laatste, die hulp, die activiteit, dat is de door Jezus gepredikte liefde. En die geeft daaraan een eigen stempel.

Is het dus onjuist te zeggen, dat de eisch van liefde tot den vijand een specifiek Christelijke eisch is, wel mag men zeggen, dat die eisch zijn inhoud ontleent aan het geheele complex van voorstellingen, waardoor hij gedragen wordt, en daarin verschilt van wat men elders vindt. Vandaar dat

er telkens op gewezen wordt, dat de levensstijl van een Boeddhist en een Taoist, ook bij somtijds — niet overal en niet steeds — gelijke zedelijke eischen, toch eigenaardig verschilt van dien van een Christen.

Bij den Boeddhist zal de liefde steeds medelijden en weerloosheid insluiten. Maar bij den Christen niet. Natuurlijk zijn er gevallen, waarin hij allereerst medelijden heeft te toonen; ook gevallen, waarin hij zeer opzettelijk zich niet verweert. Maar daarmee is niet alles, daarmee is lang niet alles van de Christelijke liefde gezegd. Zij is allereerst actief, om een ander te brengen waar die moet zijn. Dat kan ook toorn insluiten en verontwaardiging. Zij zijn eigenlijk alleen mogelijk tegenover iemand die men liefheeft en zij hebben ten doel niet te vernietigen, maar te winnen. Toorn, zegt Kattenbusch, is „liefde in opstand". Soms moet de liefde hard zijn. Soms moet zij tuchtigen. Soms moet zij zelfs geweld gebruiken.

Nu heeft Jezus steeds de verhouding van personen onderling op het oog. Een vijand is een persoonlijke vijand. Bij vijandschap van volkeren is alleen te spreken „in den geest van Christus." Dan moet allereerst gezegd worden, dat ook volkeren geen wraakzucht mogen koesteren. Sofisme is het te beweren, zooals b.v. Kattenbusch doet, dat individuen, omdat zij de belofte van eeuwig leven hebben, kunnen *willen* sterven, maar dat volken, die geen eeuwigheid kennen, slechts strijdend mogen ondergaan! Waar is hier de geest van Christus? Een volk dat hoog genoeg staat, om uit gehoorzaamheid aan God zijn volksbestaan op te geven — ik denk hierbij aan de profetieën van Jeremia, die zijn volk opwekt om zich onder Babel te buigen —, heeft een hoogere roeping vervuld dan het volk dat strijdend ondergaat. Zou Jezus, die het nationalisme van het Joodsche volk ophief, terwijl dat nog wel religieus bepaald was, *ons* nationalisme door alles heen gehandhaafd willen zien?

Het gebod van liefde zelfs tot den vijand sluit in, dat de

Christen alleen dan in den geest van Christus handelt, als hij alle pogingen in het werk stelt, om botsing, strijd, oorlog te vermijden: door internationaal recht te bevorderen, door bewapening te beperken, door den statenbond van Europa voor te staan, door bij de kinderen geen militairen geest maar vredesidealen aan te kweeken, door bovenal in eigen kring den strijd te voorkomen en vrede te stichten. En wanneer het uiterste middel van oorlogvoering onvermijdelijk lijkt, dan is nog te overwegen of zulk een middel voor het te bereiken doel geoorloofd is, of dat misschien het middel toch nog erger zou zijn dan het te bestrijden kwaad. Dit behoeft het niet altijd te zijn — zie blz. 295 —, maar menigmaal maakt het toch dien indruk wel.

Zulk een liefde is geen lafheid en geen slavenmoraal. Zij wortelt in den wil en is alleen mogelijk bij hoogste concentratie van den wil, want zij is tenslotte overwinning van eigen begeerten.

Deze overwinning van zich zelf is geen heteronomie, d.i. onderwerping aan een den mensch vreemde macht. Het kind dat den wil van zijn Vader doet, volgt geen vreemde wet. Het handelt naar den regel die met zijn wezen in overeenstemming is. Want in het diepst en in het best van zijn wezen is de mensch beelddrager van God.

Dit wordt door Jezus ook bedoeld, wanneer hij deze geheele afdeeling met die vijf of zes voorbeelden van de volstrektheid van Gods wil besluit met de volgende

6. SAMENVATTING
MATTH. 5 : 48

5 : 48 Gij dan, weest volmaakt,
gelijk uw hemelsche Vader volmaakt is.
volmaakt is.

Op dit woord loopt de geheele uiteenzetting van 5 : 21—47 uit. Het behoort niet alleen bij de liefde tot den vijand.

Volmaakt zijn als God zelf. In de dogmatiek pleegt men onderscheid te maken tusschen de mededeelbare en de onmededeelbare, de zedelijke en de absolute eigenschappen van God. Onmededeelbaar en absoluut is Gods oneindigheid, onafhankelijkheid, eeuwigheid en dergelijke. Daarvan kan bij den mensch geen sprake zijn. Maar de zedelijke eigenschappen als goedheid, barmhartigheid, rechtvaardigheid kan ook de mensch bezitten. Hier zouden dan deze laatste bedoeld zijn. In het verband is het dan vooral de liefde, die hiervoor in aanmerking komt. Daarin moet de mensch even volmaakt zijn als God. Wanneer Jezus dat zegt, zou hij daarbij tweeërlei op het oog hebben: ten eerste zou hij den mensch zijn zonde en gebrekkigheid willen laten voelen — wat b.v. door Windisch ontkend wordt; zie ook bl. 169 —; ten tweede zou hij het uitzicht openen op een toekomstig leven, omdat daarin alleen aan dezen eisch zal kunnen voldaan worden. Zoo opgevat, levert deze spreuk dus een indirect bewijs voor de onsterfelijkheid.

Bornhäuser houdt een betoog, om duidelijk te maken, dat „volmaakt" ook voorkomt als tegenstelling van boosaardig, en dan verwant is met „goed". Dan komt deze spreuk heel dicht bij hetgeen Lukas in dit verband heeft [1]):

Weest barmhartig,
gelijk uw Vader barmhartig is.

Schlatter wijst er op, dat er in het oorspronkelijke niet staat: „weest volmaakt", maar een toekomende tijd: „Gij zult volmaakt zijn", waarin een belofte ligt, meer dan een eisch. Die belofte vindt hare zekerheid in Christus zelf, die door zijn woord ook de kracht schenkt om het te volbrengen.

Pater Lagrange vindt er geen moeilijkheid in, dat

[1]) 6 : 36.

de Christen ook inderdaad in allen deele aan den eisch van God voldoet en op die wijze „volmaakt" is. Dit geldt dan van de heiligen. Aan dezen tekst is ook de dogmatische term „perfectionisme" — van „perfectus" volmaakt — ontleend, ter aanduiding van de „volmaakbaarheid" van den mensch reeds in dit leven. Wij spraken hierover in het hoofdstuk over de vervulbaarheid van de bergrede.

Maar geen van al deze uitleggingen is geheel bevredigend. Ik wees boven reeds op de parallelie van dit deel der bergrede met het verhaal van den rijken jongen man, tot wien Jezus zegt: „Wilt gij volmaakt zijn, ga dan heen en verkoop wat gij hebt" [1]). Dit is de eenige plaats in de evangeliën, waar ook het woord „volmaakt" voorkomt. Hier is het blijkbaar niet zedelijke volmaaktheid in den zin van zondeloosheid, maar hier is het: uit één stuk, niet in tweespalt, niet hinkend op twee gedachten. Die jonge man wil het eeuwige leven beërven, wil het koningrijk Gods binnengaan, maar hij bezat vele goederen, die hem in tweestrijd brachten. Wilt gij nu uit den strijd uitkomen, zegt Jezus, wilt gij één vast doel in uw leven hebben, gaaf, uit één stuk, geunifiëerd zijn, verkoop dan wat gij hebt en wat u een beletsel is, om tot de eenheid des levens te komen. Van hier uit kunnen we nu ook verstaan wat Jezus 5 : 48 zegt.

B u l t m a n n wijst er op, dat we hier niet aan het Grieksche volmaaktheidsideaal moeten denken, waarbij het de hoogste mogelijkheid aanduidt van een houding, die verschillende stadiën kan doorloopen: het volmaakte de top van alle betrekkelijke waarden. Dat zou niet beantwoorden aan de Godsbeschouwing — wij zouden liever zeggen aan de Godsbeleving — van Jezus. Het Semietische begrip van „volmaakt"' duidt aan: ongeschonden, geheel, gaaf. Voor de houding van den mensch: ongedeeld, niet

---

[1]) Matth. 19 : 21.

heen en weer wankelend, geen zoowel-als, maar volstrekt.

Het komt mij voor, dat deze verklaring zoowel in het verband als in vergelijking met Matth. 19 : 21 het meest bevredigt. Jezus wil dan zeggen: gelijk God absoluut is in Zijn wezen en absoluut is in Zijn wil, zoo moet ook gij en zult ook gij absoluut zijn in gehoorzaamheid. Geen spitsvondige onderscheidingen, geen gevallenleer, geen wettische berekening in uw verhouding tot God en den naaste, maar een liefde tot God met het geheele hart en een liefde tot den naaste als tot u zelf, volstrekt. Dan is dit woord het sluitstuk van het geheele tot nu toe gehouden betoog.

De rechte verhouding tot God en het godsdienstig leven

XXI.

MATTH. 6 : 1—18

6 : 1 Neemt u in acht, dat gij uwen godsdienst niet uitoefent
ten aanschouwen der menschen, om door hen gezien te worden;
anders kunt gij geen loon verwachten
bij uwen Vader die in de hemelen is.

Nadat Jezus in het voorgaande de volstrektheid van Gods wil in een aantal voorbeelden heeft toegelicht, gaat hij nu over tot een bespreking van de daaruit voortvloeiende levenshouding van den mensch allereerst ten opzichte van God. Die levenshouding kunnen wij met een herhaaldelijk door Jezus gebruikt woord „gerechtigheid" noemen. Ook in dit vers komt dit woord in het oorspronkelijke voor: neemt u in acht, staat er letterlijk, „dat gij uwe gerechtigheid niet doet" [1]). In de rabbijnsche literatuur komt „gerechtigheid doen" voor in den zin van „aalmoes geven". Sommige uitleggers, zoals Lietzmann [2]), willen het ook hier zoo opvatten en verbinden dit eerste vers dan ten nauwste met het aalmoes-geven van vers 2 v.v. Maar wij doen beter, het eerste vers afzonderlijk te nemen: wat daarop volgt over aalmoes, gebed en vasten vormen drie geheel gelijk gebouwde strofen [3]), waarop dit vers

---

[1]) De Staten-Vertaling, die „aalmoes" heeft, volgt de minder juiste lezing van jongere handschriften. [2]) Bij 2 Kor. 9 : 9 v. [3]) Zie bl. 129.

als algemeene inleiding dient. „Gerechtigheid" is dan te nemen in den algemeenen zin van „de rechte verhouding tot God en wat daaruit voor het leven volgt" [1]); hier wel als „godsdienst" of „godsdienstplichten" te nemen. Als wij het als „godsdienstplichten" vertalen, dan moeten wij het beschouwen als een uitdrukking die Jezus van de Farizeeën overneemt, zonder daarmee zijn eigen opvatting onder eigen woorden te brengen. Wij zouden het zoo kunnen omschrijven: „Neemt u in acht, dat wat gij uwe godsdienstplichten noemt, door u niet wordt vervuld, om door de menschen te worden opgemerkt. Als gij dat toch doet, kunt gij geen loon verwachten — zooals gij telkens van loon meent te moeten spreken — bij uwen Vader die in de hemelen is." Over het begrip „loon" spraken we reeds bl. 104 v.v., over God als Vader bl. 84 v.v.

Na deze inleiding behandelt Jezus in een leerdicht van drie strofen — waar vers 7—15 is tusschengeschoven — de drie kenmerkende vrome werken van den Farizeër: aalmoes geven, bidden en vasten. Zij komen ook in Luk. 18 : 9 v.v. voor, waar de Farizeër naar den tempel gaat om te b i d d e n en in dat gebed zich beroemt op zijn v a s t e n en op zijn w e l d a d i g h e i d in het geven van tienden. In de wet stond niets geschreven van vaste gebedstijden, maar de vrome Farizeër onderhield ze. In de wet stond niets geschreven van vasten, — het woord komt in de vijf boeken „van Mozes" zelfs niet voor —, maar de vrome Farizeër vast op geregelde tijden. In de wet stond niets er van, dat men van het geheele inkomen tienden had te betalen, maar de vrome Farizeër deed het, om toch in niets te kort te schieten. Hij gaf de voorgeschreven tienden, maar ook gaarne nog meer als liefdegaven.

Na den val van den tempel, toen geen zoenoffers meer

[1]) Zie bl. 94.

gebracht konden worden, vervingen liefdadigheid, gebed en vasten het offer en bezaten verzoenende kracht. Doch deze opvatting — aldus Bornhäuser — is niet eerst na den val van Jeruzalem ontstaan. Toen kreeg zij grootere beteekenis. Maar reeds vroeger had de vrome Jood, die slechts zelden naar den tempel kon opgaan om te offeren, behoefte aan daden van verzoenende kracht, die het offer konden vervangen [1]). Zoo zegt reeds Jezus Sirach 3 : 30: „Gelijk het water een brandend vuur uitbluscht, zoo delgt de aalmoes de zonden uit"; — en Tobit 12 : 9: „liefdadigheid redt van den dood en zij zal van alle zonde reinigen". Volgens Jezus Sirach 39 : 7 en 8 wordt de Heer door het gebed verzoend; en 34 : 31 spreekt van het vasten voor de zonden. Daaruit is te begrijpen, waarom liefdadigheid, gebed en vasten zulk een belangrijke rol bij de vrome Joden vervulden. Des te opmerkelijker, dat Jezus van die verzoenende werking in het geheel niet spreekt. Er zijn, naar de opmerking van Windisch, in dit leerdicht twee motieven op te merken: hoe men op de rechte wijze geeft, bidt en vast, en hoe men zijn „loon" bij God niet verliest.

Reeds in de tweede eeuw van onze jaartelling heeft de oude kerk, toen zij de bergrede als „nieuwe wet" was gaan beschouwen, bidden, vasten en weldadigheid als de verdienstelijke werken van den Christen voorgesteld, ook wel omdat zij het loon, waarvan Jezus hier spreekt, geheel als een loon naar verdienste opvatte. In 2 Klemens 16 : 4 — geschreven tusschen 130 en 160 — lezen we reeds: „liefdadigheid is goed als boete voor de zonde, beter dan gebed is vasten en beter dan beide liefdadigheid". Hier vinden we ook reeds een gradatie in de goede werken, zooals de Roomsch-Katholieke kerk die sindsdien heeft aangehouden: het bidden wordt als het lichtste goede werk beschouwd; vandaar dat in de biechtpraktijk dikwijls een aantal

[1]) Zie bl. 51.

„vaderonsjes" of dergelijke „gebeden" als straf worden opgelegd. Het moeilijkste voor den natuurlijken mensch wordt een offer aan geld beschouwd. Daarmee kunnen daarom heel wat zonden goed gemaakt worden.

Hierin is de Judaïstische lijn duidelijk waar te nemen: 2 Klemens citeert uit het geheugen Tobit 12 : 8 en 9. Wij lezen hier: „Loffelijk is gebed met vasten en barmhartigheid en gerechtigheid. Beter weinig met gerechtigheid dan veel met ongerechtigheid. Beter is het, barmhartigheid te oefenen dan geld op te hoopen. Want liefdadigheid redt van den dood en reinigt van elke zonde. Zij die barmhartigheid en gerechtigheid oefenen, zullen een lang leven hebben." Toen in latere eeuwen de biechtpraktijk ontstond, heeft de Roomsch-Katholieke kerk zich hierbij aangesloten.

Men vergelijke dit met Matt. 6 : 1—18, om op te merken, hoe ver deze opvattingen van Jezus' onderwijs zijn afgeweken.

1. AALMOES GEVEN

6 : 2 Wanneer gij dan aalmoes geeft,
laat niet vóór u uit bazuinen,
gelijk de geveinsden doen,
in de synagoge en op straat,
om door de menschen geëerd te worden;
voorwaar ik zeg u:
daarmede hebben zij hun loon ontvangen.
3 Maar gij, wanneer gij aalmoes geeft,
laat uwe linkerhand niet weten wat uwe rechter doet,
4 opdat uwe aalmoes in het verborgen zij;
en uw Vader, die het verborgene ziet, zal het u vergelden.

Wij hebben op bl. 230 reeds gewezen op de voorzieningen, die in de Oud-Testamentische wet voor de armen waren getroffen. Doch die bepalingen hadden voornamelijk de

landbouwende bevolking op het oog. In Jezus' dagen hadden zij velerlei toelichting en aanvulling noodig, waarmee de schriftgeleerden zich onledig hielden. Het is voor de heerschende opvattingen heel leerzaam, dat liefdadigheid aangeduid werd met het woord „gerechtigheid": men voelde zich daartoe voor God verplicht. Het is daarom ook begrijpelijk, dat de armenzorg niet geheel aan persoonlijke welwillendheid werd overgelaten, maar de gemeenschap maatregelen trof, om daarin te voorzien.

Hoe deze regelingen in Jezus' dagen waren, is niet zeker. Van de tweede eeuw zijn, volgens Moore, vele aanwijzingen voorhanden. Toen waren in elke gemeente twee mannen van goede reputatie aangewezen, om iederen Vrijdag rond te gaan op de markt, in de winkels en de woonhuizen, om de wekelijksche inzameling voor de armen te houden, in geld of in natura. Een commissie van drie leden zorgde voor de uitdeeling. Ook weezen werden onderhouden; voor de begrafenis van de armen gezorgd; krijgsgevangenen vrijgekocht. Om te voorzien in den onmiddellijken nood van de armsten, werd dagelijks ook een inzameling van levensmiddelen gehouden. Ieder was verplicht naar vermogen bij te dragen.

In dit alles is veel moois. Hieruit spreekt een sterk sociaal besef, dat voor dien tijd des te opmerkelijker is. Maar in elke liefdadigheid ligt ook een gevaar, een dubbel gevaar, waar de zedelijkheid als een verdienste voor God wordt beschouwd.

Het eerste gevaar ligt daarin, dat men de lof van menschen zoekt. Behalve de vaste bijdragen kon men namelijk geheel vrijwillige gaven aan het armenfonds schenken. In de synagogen en scholen werden die openlijk gevraagd en dan lag het gevaar voor de hand, om uit ijdelheid groote sommen te beloven. Wie veel gaf, kreeg somtijds ook een eereplaats naast den rabbi. Meermalen wordt er geklaagd, dat wel groote sommen waren be-

loofd — in het openbaar —, maar dat zij niet werden gegeven. Op zulke belovers past wel allereerst het woord „geveinsden", die — met een beeldspraak — voor zich uit lieten bazuinen, om door de menschen geëerd te worden. Maar ook als de belofte werd nagekomen en zij om menscheneer gegeven was, dan hebben de zoodanigen hun loon reeds in die eer ontvangen: voor God heeft zoo iets geen waarde. Zie over de beteekenis van „geveinsden" verder bl. 53 v. Het hier gebruikte woord voor „ontvangen" komt herhaaldelijk in de Egyptische papyri voor, om onder de rekeningen het „voldaan" aan te geven.

Jezus wil zulk een liefdadigheid, „dat de linkerhand niet weet wat de rechter doet". Dat wil niet alleen zeggen, dat zij geheel in stilte plaats vindt, maar ook dat het geheel spontaan gebeurt, zonder voor zich zelf daarmee iets te bejagen hetzij van menschen eer of van verdienste bij God. En waar zoo uit liefde gegeven wordt, dáár zal God, die — met een Arameesche constructie, niet *in* het verborgene ziet, maar — het verborgene ziet, het vergelden. De beste handschriften hebben niet, zooals de Staten-Vertaling, in het openbaar vergelden. Dit is als parallelisme toegevoegd, toen de zedelijkheid weer wettisch werd opgevat; daarmee is een bedenkelijk loonmotief weer ingevoerd [1]).

Jezus wil zeggen: als gij in stilte en zonder berekening geeft — die berekening is in een wettischen godsdienst het tweede gevaar —, dàn zal God het u vergelden. „Wie zijn leven verliest om zijnentwil, die zal het leven vinden" — dat is geheel dezelfde gedachtengang. Wie de belooning niet zoekt, zal de belooning ontvangen. Daarmee is alle loonmotief ter zijde gesteld. De liefdadigheid is mede gegeven in de liefde, die in het voorgaande een kenmerk van den Christen werd genoemd. Een liefdadig-

[1]) Zie bl. 105.

heid uit liefde is een liefdadigheid zonder baatzuchtige berekening voor het heden of voor het hiernamaals. Het is de volstrekte liefdadigheid, die voortvloeit uit de volstrektheid van Gods genade.

De Roomsch-Katholiek Lugan drukt de beteekenis van het aalmoes geven in deze woorden uit: „L'aumône corrige les défauts immortels de notre existence et les inévitables inégalités dans la distribution des biens". Voorzoover in het eerste gedeelte van dezen zin eenige verzoenende werking aan de liefdadigheid wordt toegekend, is dit in strijd met het evangelie. Doch zeer terecht zet hij zijn beschouwing voort door er op te wijzen, dat men zich niet moet inbeelden, dat liefdadigheid ontheft van de verplichtingen van sociale rechtvaardigheid of van rechtvaardigheid van persoon tegenover persoon.

2. BIDDEN

6 : 5 En wanneer gij bidt,
weest dan niet als de geveinsden;
want zij verrichten gaarne hun gebed,
staande in de synagogen en op de hoeken der straten,
om den menschen in het oog te vallen;
voorwaar, ik zeg u:
daarmede hebben zij hun loon ontvangen.
6 Maar gij, wanneer gij bidt,
ga in uwe binnenkamer, sluit de deur,
en bid tot uwen Vader die in het verborgene is;
en uw Vader, die het verborgene ziet, zal het u vergelden.

Deze tweede strofe van het leerdicht is geheel op dezelfde wijze gebouwd als de eerste. Wij kunnen daarom voor begrippen als „geveinsden", „loon", „Vader", „het verborgene zien", „vergelden" naar die eerste strofe verwijzen.

Wij wezen er reeds op, dat in Jezus' dagen onder de

Joden de gewoonte bestond, om op bepaalde uren van den dag vaste gebeden uit te spreken. Men deed dit gaarne in den tempel en woonde men niet in Jeruzalem, dan in de synagoge. Aan het gebed, in de synagoge in tegenwoordigheid der biddende gemeente uitgesproken, schreef men een bijzondere kracht toe. Daar men op het bepaalde uur niet altijd in tempel of synagoge kon zijn, gold de regel, dat men overal het gebed mocht uitspreken waar men zich op dat oogenblik bevond, als het maar niet een onreine plek was en niet een plaats, die eerbiedige aandacht moeilijk of onmogelijk maakte. Uit deze Joodsche gewoonte heeft het Mohammedaansch gebruik van de dagelijksche eerbiedsbetuigingen aan Allah — ook wel gebeden genoemd — zijn ontstaan te danken, zooals zooveel uit het Jodendom door den Islam is overgenomen.

Bij het gebed placht de Israëliet te staan, waarbij de voeten van den bidder rechtuit gericht moesten zijn. De Mohammedaan heeft de bepalingen veel verder uitgewerkt.

Nu ligt in dit openbaar bidden een groote verleiding, om het voor de menschen te doen. Zoo ergens dan is dat hier een bederf. En toch vallen velen in die verleiding. Tegen dat openbare heeft Jezus zich hier gekeerd. Het ware gebed is het gebed in de binnenkamer, waar de mensch alleen is met zijn Vader.

Wordt daarmee ook afgekeurd het gemeenschappelijk gebed van het gezin, het bidden voor en na den eten? Wie dat meent, zou ook het gemeenschapsgebed moeten afkeuren; en dat dit Jezus' bedoeling niet is geweest, zullen wij in het vervolg nog zien.

Bidden is een woord dat verschillende geestelijke handelingen aanduidt. De huisvader die met zijn gezin bidt, stelt zich daarmee met de zijnen voor Gods aangezicht, om van Hem den zegen te vragen. Hij die voor en na den eten bidt, doet daarmee niet anders dan erkennen, dat wij elke goede gave aan God te danken hebben en dat wij onze

gezondheid en krachten van Hem verwachten. Dit is een houding even vanzelfsprekend, als wanneer ik iemand met beleefde woorden verzoek mij iets aan te reiken of hem daarvoor dank zeg. Tegenover den medemensch dit na te laten, wordt algemeen als een onbeleefdheid gevoeld. Zou het tegenover God, van wien de mensch onbeperkt afhankelijk is, iets minder dan onbeleefdheid zijn? Maar dit is niet een vertrouwelijk onderhoud. Dat ligt weer op een geheel ander vlak. Het een sluit het ander niet uit. Maar zoowel het een als het ander moet vrij zijn van alle rekening houden met menschen: het moet de natuurlijke, spontane drang zijn van het kind dat tot zijn vader spreekt.

Het huiselijk gebed te laten, omdat het te ostentatief is, doet misschien meer geestelijk kwaad dan wij meenen. Zoo goed als onze persoonlijkheid moet ook ons gezinsleven voor Gods aangezicht staan. Dat is de waarde van het dagelijksch gebed, ook aan tafel. En dit kunnen wij uitbreiden tot de school, het vereenigingsleven, allerlei vergadering. Het gebed neemt hier telkens een anderen vorm aan, omdat het een anderen inhoud krijgt. En in sommige gevallen zal het misschien beter nagelaten kunnen worden, gelijk veelvuldig herhalen ook de beteekenis bederft (b.v. soms het schoolgebed). Maar het uit beginsel na te laten om hetgeen Jezus in Matth. 6 : 5 en 6 ons leert, is zeker onjuist. Hij keurt niet het bidden af, maar het verkeerde bidden. Het bidden kan ook verkeerd zijn, wanneer men alleen is, omdat de geest en de inhoud van het gebed verkeerd zijn. Wanneer de Farizeër in Luk. 18 : 11 v. gaat staan en dankt, dat hij niet is zooals de andere menschen, en opsomt wat voor goede werken hij wel doet, dan houdt hij meer een alleenspraak dan een toespraak tot God en hij wordt ook dan niet aangenomen.

Het gebed is de beste waardemeter voor ons geestelijk leven, want nergens staan wij zoo onmiddellijk voor den levenden God. En nergens komt het beter uit, hoe wij voor

Hem wenschen te staan: vormelijk, uiterlijk, ons zelf dekkend en ons zelf zoekend, of eenvoudig, kinderlijk, vertrouwelijk, afhankelijk en arm van geest.

Dat komt ook uit in wat hier door den evangelist uit andere traditie aan het leerdicht wordt toegevoegd, maar dat daarom toch niet minder uitspraken van Jezus zijn, al verbreekt het de drie strofen over aalmoes, gebed en vasten. Blijkbaar heeft de evangelist in den inhoud aanleiding gevonden het hier in te voegen.

6 : 7 En gebruikt bij uw bidden
geen ijdelen omhaal van woorden,
gelijk de heidenen doen;
want zij meenen, dat zij om hun woordenvloed
verhooring zullen vinden.
8 Maakt u niet aan hen gelijk,
want uw Vader weet gij van noode hebt,
eer gij hem bidt.

Alle wetsgodsdiensten vatten het gebed op als een prestatie van den mensch, als iets verdienstelijks waarop loon van de godheid volgt. Dat vonden wij ook reeds bij de Joden en dan in de Roomsch-Katholieke kerk. Vandaar hier het ergerlijk misbruik van gebeden als het „Onze Vader" en andere, die men een aantal keeren laat opzeggen. Hier is alle wijding, alle gebedsstemming verdwenen.

Nauw daarmee samenhangend is het theurgisch gebed, dat men in vele godsdiensten aantreft; dat is het gebed waardoor men meent op de godheid te kunnen inwerken. In Thibet heeft dat geleid tot het gebruik van gebedsmolens, die men in de hand kan laten draaien, om booze geesten af te weren en de godheid gunstig te stemmen.

Zoowel het gedachteloos herhalen van woorden als het magisch gebruik van gebedsformules wordt door Jezus afgekeurd, als hij spreekt van den ijdelen omhaal van woorden, gelijk de heidenen plegen te gebruiken. Onder de Joden was het oordeel over lange of korte gebeden ver-

schillend, evenals onder de Christenen, ofschoon dezen zich aan ijdelen omhaal van woorden niet behoorden schuldig te maken. Toch vervalt menig prediker in die fout. Sommigen meenen de geheele dogmatiek aan God in herinnering te moeten brengen. Anderen meenen de gehouden preek nog eens in het kort te moeten herhalen. Zoowel in het een als in het ander geval loopt het gebed groot gevaar zijn karakter te verliezen en meer een toespraak tot de gemeente dan tot God te worden. Men spreekt te gemakkelijk, omdat men zich Gods heilige tegenwoordigheid niet realiseert. En dat doen ook de heidenen niet.

„Uw Vader weet wat gij van noode hebt, eer gij hem bidt." Wie vlak verstandelijk redeneert, meent dat hiermee het bidden opgeheven is. Alsof Jezus zelf niet een onafgebroken gebedsleven heeft geleid. Het kind spreekt tot den vader niet alleen om te zeggen wat hij noodig heeft, maar hij kan niet nalaten zijn hart voor zijn vader te ontsluiten. Daardoor wordt het gebed een besluit, waardoor men zich stelt in de sfeer van Gods innerlijke werkzaamheid. Men opent zich voor Zijn Geest. Men wordt met Hem eenswillend. Zoo krijgt men kracht tot het vervullen van de geestelijke taak, die bestaat in een overwinnen van zichzelf, in een dienen van den naaste, in een dragen van wat God te dragen geeft. God hoort en in dat hooren verhoort Hij, al geeft Hij niet wat wij graag wenschen. In Zijn verhooring verandert Hij ook onzen wensch. Als Jezus in Getsemane bidt, dat de drinkbeker aan hem voorbij ga, is de verhooring dat hij opstaat in de zekerheid, dat het Gods wil is dien te drinken. Al weet de Vader wat wij van noode hebben, eer wij Hem bidden, wij weten het zelf daarom nog niet. En daartoe helpt ons het gebed, dat tenslotte niet anders is dan omgang van den mensch met God.

6 : 9 Gij dan, bidt aldus:
onze Vader die in de hemelen zijt,
uw naam worde geheiligd,

10 uw koninkrijk kome,
uw wil geschiede
gelijk in den hemel alzoo ook op aarde.
11 Geef ons heden ons genoegzaam brood;
12 en vergeef ons onze schulden,
gelijk ook wij vergeven hebben onzen schuldenaren;
13 en leid ons niet in verzoeking,
maar behoed ons voor den booze.

14 Want indien gij den menschen hun
overtredingen vergeeft,
zal uw hemelsche Vader ook u vergeven;
15 Maar indien gij den menschen niet vergeeft,
zal uw Vader ook uwe overtredingen niet vergeven.

Ook in Luk. 11 : 1 v.v. vinden wij het gebed, dat Jezus de discipelen heeft geleerd, toen zij hem vroegen dat te doen, zooals Johannes de Dooper zijn leerlingen een gebed had geleerd. Maar bij Lukas is het in de beste handschriften veel korter dan hier, terwijl het liturgisch slot zoowel bij Lukas als bij Mattheüs ontbreekt. Zie bl. 146 en 147 v.

F i e b i g wijst er op, dat Lukas vijf en Mattheüs zeven beden geeft. In dit geval rekent hij het „behoeden voor den booze" als een afzonderlijke bede. De getallen vijf en zeven zijn bij de Palestijnsche Joden zeer geliefd en geven beide alleen een zekere keuze van belangrijke beden aan. Het verschil tusschen de beide vormen is dus niet zoo groot, als wij in het „Onze Vader" maar geen star formulier wenschen te zien. Als Jezus zegt: gij dan, bidt a l d u s, bedoelt hij niet met „aldus" letterlijk de volgende woorden, maar „op deze wijze".

Het gebed laat zich bij Mattheüs duidelijk in twee stukken verdeelen: eerst drie beden die op Gods naam, Gods koninkrijk en Gods wil betrekking hebben; dan drie of vier beden die voor „ons" bedoeld zijn. Ik zou de voorkeur geven aan de driedeeling: „leid ons niet in verzoeking" wordt nader toegelicht door het positieve „maar

behoed ons voor den booze". Ook daarom moet dit laatste, zooals het Grieksch ook aan de hand doet, vertaald worden met „behoed ons voor" en niet met „verlos ons van". De boven aangehaalde redeneering van Fiebig behoeft daarom nog niet te vervallen: Lukas geeft vijf, Mattheüs twee maal drie beden, bij welke keuze de voorliefde voor getallen invloed heeft gehad.

Er is in den vorm een duidelijke overeenkomst met de Joodsche gebeden, zooals wij bl. 133 v.v. hebben aangetoond. Jezus heeft ze opzettelijk veel korter gemaakt en Gods naam, koninkrijk en wil met nadruk genoemd. Maar duidelijk is het, dat Jezus zich ook in dit gebed bij het Joodsche aansluit. Fiebig komt tot de slotsom, dat Jezus tweemaal zijn discipelen een voorbeeld heeft gegeven, hoe te bidden, maar niet in denzelfden vorm. Zijn betoog maakt het duidelijk, dat de beide vormen Joodsch, Palestijnsch zijn. Maar psychologisch is het moeilijk te denken, dat Jezus twee maal in verschillenden vorm zijn discipelen een voorbeeld heeft gegeven, hoe te bidden. Dat het onderscheid tusschen Mattheüs en Lukas uit verschillende traditie moet verklaard worden, lijkt meer aannemelijk. Het is daarbij moeilijk te zeggen, wat het meest oorspronkelijke is geweest.

Gaan wij nu de verschillende beden na, dan vinden wij hier de aanspraak „onze Vader", waar Jezus zich zelf evenwel niet bij insluit [1]). Daar het gebed als voorbeeld dient, moet hier de volle nadruk vallen op het Vaderbegrip waardoor Jezus een veel inniger opvatting van de verhouding tot God op den voorgrond brengt, dan in een der in aanmerking komende Joodsche gebeden het geval is [2]), terwijl hij de heiligheid doet uitkomen in de toevoeging „die in de hemelen zijt".

„Naam" beteekent hetzelfde als ons „persoon". Gods

---

[1]) Zie bl. 87 v. [2]) Zie bl. 87 en 133 v.

persoon moge in gedachten, woorden, werken heilig gehouden worden: Hij zelf moge dat doen — dat is het gebed — door ons. Alle verdienstelijkheid is hier ver.

Gods koningschap moge komen. Hierin ligt een eschatologische trek, maar het is toch niet zuiver eschatologisch, als er ook in het heden van Zijn koningschap gesproken moet worden [1]). Al het nationale, al het politieke is hier weg te denken. Het is het zuiver geestelijke van Gods koningschap. Maar wanneer Jezus zich zelf den Messias heeft geweten, zooals wij uitvoerig hebben betoogd [2]), dan is in deze bede zijn werkzaamheid begrepen. Het is niet in te zien, waarom deze bede, zooals Windisch zegt, vóór-Messiaansch zou zijn. Bestond de Messiaansche verwachting dan al niet eeuwen lang? Of is de bedoeling, dat Jezus zich nog niet den Messias wist, toen hij deze bede uitsprak? Maar dit is een geheel willekeurige onderstelling.

Gods wil moge geschieden: door Hem door ons. Gelijk in den hemel ook op aarde, kan tweeërlei beteekenen: dat het beide in hemel en op aarde moge geschieden òf dat het op aarde moge geschieden zooals het reeds in den hemel geschiedt. Bij de laatste opvatting gaan we uit van de onderstelling, dat God door de engelen onvoorwaardelijk wordt gehoorzaamd. Er is evenwel in de Joodsche theologie ook sprake van strijd in den hemel en Jezus zag den Satan als een bliksem uit den hemel vallen na de werkzaamheid der apostelen [3]). Hier ligt ook een gedachte van strijd achter.

Deze drie beden die op God betrekking hebben, behooren als een eenheid te worden gezien: Gods naam worde geheiligd door het komen van zijn koningschap, dat zich openbaart in het volbrengen van Zijn wil in hemel en op aarde. Het is de Semietische wijze van naast elkander stellen van wat men als eenheid bedoelt.

Voorop gaan de drie beden voor God, eerst dan volgen

---

[1]) Zie bl. 66 v.v. [2]) Zie bl. 28 v.v. [3]) Luk. 10 : 18.

de drie beden voor „ons”. Evenals het „onze” Vader wijst dit meervoudsgebruik er op, dat wij hier met een gemeenschappelijk, wij kunnen zeggen met een gemeentegebed te doen hebben, zooals de Joodsche parallel-gebeden, waaraan Jezus zich aansluit, ook ten deele gemeentegebeden zijn. Zoo vinden we hier dus duidelijk het tegendeel van een afkeuring van gemeentegebed [1]).

Allereerst een bede voor het dagelijksch brood, dat voor den Palestijnschen Jood het hoofdvoedsel was als gerste- of tarwe-brood. Mattheüs heeft: geef ons heden, Lukas: geef ons elken dag. De uitdrukking van Mattheüs komt geheel overeen met het niet bezorgd zijn voor den dag van morgen in 6 : 34. Wat wij vertaalden met „genoegzaam” is een geheel onzeker woord. Het is nog slechts op één plaats buiten het „Onze Vader” gevonden, zonder dat ook daaruit op te maken is wat het precies beteekent. De oude vertalingen wijken reeds van elkander af, doordat sommige, als de Syrische, die het Arameesch het naast staat, het weergeven als wat voor onze behoefte noodig is, „genoegzaam”; andere, zooals de oude Latijnsche, als „dagelijksch”, zooals ook de Staten-vertaling geeft; weer anderen vertalen „voor den komenden dag” en beschouwen dan de bede als avondgebed (voor den volgenden dag) of als morgengebed (voor dezen dag), wat het meest met 6 :34 overeen zou komen. Hieronymus heeft hier „supersubstantieel”, en hij bedoelde daarmee „geestelijk” en dacht aan het Avondmaalsbrood. Dit laatste is wel uitgesloten, maar Pernot vertaalt ook: „Notre pain spirituel donne-le nous aujourd'hui.” Toch vindt hij ook veel aantrekkelijks in de opvatting, dat het brood zou zijn voor den komenden dag. In aansluiting aan de oude Syrische vertaling hebben wij gekozen voor „genoegzaam”.

De vijfde bede is bij Mattheüs en Lukas niet geheel ge-

---

[1]) Zie boven, bij 6 : 6.

lijkluidend, maar duidelijk is het een bede om schuldvergiffenis, toegelicht met onze eigen bereidheid om te vergeven. In den vorm dien Mattheüs geeft, wordt Gods vergeving afgebeden naar de mate van onze eigen bereidheid. Dit is geheel in overeenstemming met 7 : 1 v.

De zesde bede: „leid ons niet in verzoeking", heeft van ouds moeilijkheid gegeven, omdat, zooals Jakobus 1 : 18 zegt, God toch immers niemand verzoekt. In oude Latijnsche toelichtingen lezen wij daarom: „laat niet toe, dat wij in verzoeking komen"; of anders: „leid ons niet in verzoeking die wij niet kunnen dragen." In het door Dr. Plooy gevonden Luiksche handschrift van een evangeliënharmonie (een uit de vier evangeliën samengestelde evangelie-geschiedenis) staat: „en beghef ons nit in onsen koringhen", d.w.z. „verlaat ons niet in onze verzoekingen." Deze lezing gaat wel tot een tweede-eeuwschen tekst terug, maar al deze wijzigingen zijn het gevolg van theologische bespiegelingen. De bedoeling van Jezus is wel eenvoudig geweest, dat al de omstandigheden van ons leven in Gods hand rusten, zoodat wij het kunnen omschrijven als: leid ons niet in omstandigheden die voor ons een verzoeking zijn. En dit wordt dan toegelicht met: „maar behoed ons voor den booze." Wie in Christus gelooft, hem toebehoort, is reeds uit de macht van den booze en daarom moet het niet vertaald worden als: „verlos van den booze." Als toelichting van het niet in verzoeking leiden, is het ook volkomen duidelijk.

Alle Joodsche gebeden eindigen met een lofprijzing van God. Zij is in de beste handschriften bij het „Onze Vader" niet aanwezig. Toch acht Fiebig het waarschijnlijk, dat zij ook hier heeft gestaan, omdat een geboren Jood geen gebed zou eindigen met „verzoeking" of „den booze". Hij denkt, dat de tekst van het evangelie in de gemeente zal zijn voorgelezen en dat dan de gemeente antwoordde met een lofprijzing en daarom hier die lofprijzing niet is op-

genomen. Een verklaring, die niet vrij van gezochtheid is. De lofprijzing is weer driedeelig, kort en krachtig: „Want uw is het koningschap en de kracht en de heerlijkheid (of pracht) tot in eeuwigheid, amen."

Jezus heeft dit gebed voor zijne leerlingen in den ruimsten zin opgesteld. Er is niets dat er op wijst, dat hij het zelf gebeden zou hebben. Van de vijfde en zesde bede is dat niet te denken. Maar blijkbaar heeft hij de gebedspraktijk van zijn volks- en tijdgenooten willen hervormen. Hij sluit zich deels bij het bestaande aan, deels zuivert hij dit door al het particularistische, nationale, tijdelijk bepaalde weg te laten en het zuiver godsdienstige in krachtig korten vorm samen te vatten; zóó kort en zóó krachtig, dat een geheel leven noodig is, om de volheid van dit gebed te verstaan en om te leeren, hoe het op de rechte wijze te bidden.

Maar reeds vroeg is het eenvoudig als formuliergebed in gebruik geweest. De „Leer der Twaalf Apostelen", een geschrift uit het begin der tweede eeuw, geeft reeds het voorschrift, het drie maal 's daags te bidden. Een nieuw voorbeeld, hoe spoedig de eigenlijke beteekenis van Jezus misverstaan is en men zijn onderwijs tot „nieuwe wet" heeft gemaakt.

Heiler heeft terecht opgemerkt, dat dit gebed niet tot de mystieke, maar tot de profetische vroomheid behoort: het is uiting van een wilsverhouding tot God, waarbij het gevoel van creatuurlijkheid, van afstand, van heiligheid en zonde duidelijk tot uiting komt.

Op dit laatste wordt nog de nadruk gelegd door wat er van de zondenvergeving gezegd wordt. Herhaaldelijk spreekt Jezus over de bereidheid een ander te vergeven [1]: hierin komt de overwinning van zich zelf en de zelfver-

---

[1]) Matth. 5 : 23 v.v., 44 v.; 6 : 14 v.; 18 : 21 v.v., 35.

loochening het beste uit; maar dit is ook een van de moeilijkste dingen in het menschelijk leven. Alleen wie zelf al de bitterheid van intrigues heeft ervaren, weet wat Jezus hier vraagt, maar ook wat hij zelf bij zijn gevangenneming, lijden en sterven heeft toegepast. Het is alleen mogelijk waar, zooals in het „Onze Vader", het leven een bidden is waarbij God in allen deele voorop staat en wel als de liefderijke, dat is: als de Vader.

Die liefde toont God allermeest door de vergeving der zonden, eigenlijk staat hier: kwijtschelding der schulden. Zij bestaat in herstel van de gemeenschap tusschen God en mensch, zoodat zij als Vader en kind tot elkander staan. Het duidelijkste voorbeeld levert de gelijkenis van den verloren zoon in Luk. 15 : 11—32. De natuurlijke gevolgen van de zonde, b.v. armoede, ziekte, verbroken verhoudingen tusschen de menschen onderling, worden door de vergeving niet weggenomen. Ieder mensch „eet de vrucht zijns wegs". Hij leert die gevolgen echter anders zien, wanneer hij van Gods vergeving zeker is. Hoe verkrijgt hij die zekerheid? Hier treedt de beteekenis van Jezus aan den dag. Jezus toonde Gods vergevende liefde in zijn omgang met „zondaren". Hij verkondigde die vergevende liefde, door zelf haar toe te passen. En ten slotte wist hij zich van die vergevende liefde voor de menschheid zeker, omdat hij zijn leven gaf tot een „rantsoen", tot een losprijs voor velen. In Zijn ongebroken gemeenschap met den Vader handhaafde hij Gods wil in volstrekten zin. En daarom kon wie door het geloof met hem verbonden was, zeker zijn van Gods vergevende liefde: zoo bleef Gods heiligheid ongerept en toonde Zijn genade zich volkomen. Deze „theologie" vinden we hier niet uitgedrukt, maar zij is de grondslag van Jezus' bewustzijn, werk en prediking, omdat deze gegrond zijn in zijn Messias- of Middelaarsbewustzijn. Hij weet zich van God geroepen, om dit tot stand te brengen. Daarom leert hij de zijnen bidden, dat God hun moge

vergeven. Ook hieruit blijkt, dat Jezus optimistisch was ten opzichte van Gods liefde, maar niet ten opzichte van den zedelijken toestand van den mensch.

3. VASTEN

6 : 16 En wanneer gij vast,
vertoont u niet als de geveinsden, met een somber gelaat;
want zij maken hun aangezicht onooglijk,
om den menschen in het oog te vallen met hun vasten;
voorwaar, ik zeg u:
daarmede hebben zij hun loon ontvangen.
17 Maar gij, wanneer gij vast,
zalf uw hoofd en wasch uw aangezicht,
18 opdat gij met uw vasten niet den menschen in het oog valt,
maar uwen Vader, die in het verborgene is;
en uw Vader, die het verborgene ziet, zal het u vergelden.

Deze derde strofe van het leerdicht is geheel op dezelfde wijze gebouwd als de eerste en tweede. Wij kunnen daarom voor begrippen als „geveinsden", „loon", „Vader", „het verborgene zien", „vergelden", naar de eerste strofe verwijzen.

Er ligt in het oorspronkelijke een woordspeling in vers 16, in onze vertaling weergegeven met „onooglijk maken" en „in het oog vallen". Men maakte het gezicht onooglijk door het wasschen en zalven na te laten, het hoofd met asch te bestrooien, het gezicht met roet in te smeren; men hield de vuile kleederen aan, enz. Het zalven, waarvoor men zuivere olie, meestal olijfolie, of met wijn en allerlei specerijen vermengde olie gebruikte, diende in de eerste plaats om het lichaam te verzorgen en dan om zich een gevoel

van welbehagen te geven. Daarom verbood men het op rouw- en vastendagen.

Duurde het vasten slechts één dag, dan zal volledige onthouding van spijs en drank van den vroegen morgen tot den ondergang der zon regel zijn geweest. Duurde het vasten langer, dan was de praktijk wel milder. Van een rabbi, die veertig jaren in vasten doorbracht, wordt verteld, dat hij zich tevreden stelde met het uitzuigen van een aantal gedroogde vijgen. Bij een langdurig vasten was lichaamszwakte noodzakelijk gevolg. Daarom wordt door sommige schriftgeleerden ook wel tegen het vrijwillig vasten gewaarschuwd, vooral in tijden van algemeenen nood, wanneer het vrij algemeen werd beoefend.

Bij het vasten, zoo leert ons Strack-Billerbeck, moeten wij namelijk een tweevoudig gebruik onderscheiden: het publieke vasten van allen en het private vasten van afzonderlijke personen. Dit laatste was geheel vrijwillig. Het publieke vasten werd door de overheid geregeld en had plaats op den grooten verzoendag, en verder als herinnering aan nationale rampdagen en in tijden van algemeenen nood. Het mocht niet op een sabbat of op feestdagen plaats vinden.

Het private vasten gold in den tijd na Jezus voor een verdienstelijk goed werk en had, zooals bij den Farizeër in Luk. 18 : 12, op geregeld terugkeerende dagen of bij bijzondere gelegenheden plaats. Deze laatste konden zijn: een begane misslag, een vurige wensch, een poging om dreigend onheil af te wenden enz. Men vastte ook wel eenvoudig om een Gode zeer welgevallig werk te doen. Ook moest de onthouding van lichamelijke genietingen het verheffen van den geest tot God gemakkelijker maken.

Johannes de Dooper en zijn leerlingen vastten ook, blijkbaar om daardoor uiting te geven aan hun ernst tot boete en bekeering. Maar Jezus eischte het niet van zijn discipelen, daar zijn tegenwoordigheid, als die van den bruidegom

— een Messiaansche aanduiding —, een tijd van vreugde en niet van rouw was [1]). Toch heeft Jezus het vrijwillig vasten niet verboden en niet afgekeurd. Ook hier zegt hij niet: „En indien gij vast", maar: „wanneer gij vast." Daarmee onderstelt hij, dat zijn discipelen het wel doen. Doch dan moet het zóó plaats vinden, dat alleen God daarvan weet en het niet den menschen in het oog valt. Het is opmerkelijk, dat Jezus zelf niet gevast heeft: gedurende de verzoeking in de woestijn was het niet zoo zeer een vasten als wel gebrek aan voedsel in deze eenzame plaats.

In Hand. 10 : 30 was Cornelius vier dagen vastende — vergelijk ook Paulus in Hand. 9 : 9 —, in 13 : 2 de profeten en leeraars te Antiochië, die in vers 3 aan het gebed ook een vasten lieten vooraf gaan; in 14 : 23 laat Paulus een vasten voorafgaan aan het aanstellen van oudsten. Het is begrijpelijk, dat de Roomsch-Katholieke kerk bij haar wettische opvatting ook aan het vasten als verdienstelijk werk weer een ruime plaats heeft gegeven, op dezelfde wijze als de Joden hadden gedaan. Dit is door de Hervormers bestreden, maar het vasten zelf niet afgekeurd. Er werden van overheidswege in ons land wel vast- en bededagen uitgeschreven. In Art. 4 der Dordtsche kerkenorde staat, dat de beroeping van een predikant moet plaats hebben door den kerkenraad en Diakenen „na voorgaande vasten en bidden." Later werd alleen gevast, als het de beroeping betrof van een predikant die nog niet in het ambt was geweest. Nog in Dec. 1813, toen koning Willem I de regeering aanvaardde, werd een algemeene dank-, vast- en bededag uitgeschreven. Door de Afgescheidenen werden in de jaren 1834 v.v. verschillende vast- en bededagen gehouden, maar zij namen mèt wat zij vervolgingen noemden, een einde. Dr. A. Kuyper heeft het vasten weer bepleit als een middel „om ons tot godzaligheid te verwekken",

---

[1]) Matth. 9 : 14—17.

gelijk Calvijn wilde, en achtte het zijn plicht, om het op grond van Gods Woord weer in eere te brengen. Hij beroept zich dan op de verzoeking van Jezus in de woestijn — zie echter boven — en op 6 : 16 v. en 17 : 21 [1]). Het is mij niet bekend, dat deze theorie in de praktijk der Gereformeerden ingang heeft gevonden.

De verklaring dat het vasten bij de Protestanten vrijwel verdwenen is, ligt waarschijnlijk in de vrees om in den godsdienst ostentatief en daardoor licht oneerlijk te zijn, en in een andere waardeering van de verhouding van ziel en lichaam, waardoor eerder matigheid dan vasten voor het geestelijk leven van waarde wordt geacht.

Hoe dit zij, in elk geval heeft Jezus alle uiterlijk vertoon afgekeurd [2]). Men drage het leed niet ten toon voor anderen. Het is een zaak tusschen God en ons hart. Het is heilig gebied. Het is hier dat God ons tegemoet treedt. Het is hier dat de worsteling gevoerd wordt, waarbij de mensch het waagt te zeggen: ik laat u niet gaan, tenzij Gij mij zegent. Dat is een worsteling als in den nacht, waarbij geen getuigen aanwezig zijn. Ons gelaat bestaat niet voor ons zelf, maar voor anderen: hun moet het vriendelijk tegemoet komen.

---

[1]) Uit het Woord. VI, Amsterdam (zonder jaartal) bl. 221—230.
[2]) Vergel. bl. 206.

De rechte verhouding tot God en het persoonlijk leven

XXII

MATTH. 6 : 19—34.

Nadat Jezus uiteengezet heeft, hoe de volstrekte gehoorzaamheid aan God zich openbaren moet in het godsdienstig leven — waarvoor aalmoes geven, bidden en vasten tot voorbeeld dienen —, krijgen we nu eenige los samenhangende uitspraken over wat die volstrekte gehoorzaamheid aan God dan beteekent voor den mensch zelf.

6 : 19 Vergadert u geene schatten op de aarde,
waar mot en roest verteert,
en waar dieven doorgraven en stelen.
20 Maar vergadert u schatten in den hemel,
waar noch mot noch roest verteert,
en waar dieven niet doorgraven en stelen.
21 Want waar uw schat is, aldaar zal ook uw hart zijn.

Over den poëtischen vorm spraken wij reeds op bl. 126 en 128. Wij kunnen vers 21 als één regel nemen, dan hebben wij hier een strofe van zeven regels. Maar ook kan het zijn twee maal drie en nog twee regels. Het woord „verteren" is in het Grieksch hetzelfde als „onooglijk maken" in vers 16. Zoo kan er in de woorden een verband met het voorgaande liggen.

Men kende in de oudheid geen kapitaalbelegging in onzen zin. De rijkdom werd vergaderd in prachtkleederen en sieraden, die voor mot en voor ongedierte — „roest" is wel minder juist, het duidt een wegvreten aan — een prooi

konden worden, of door dieven konden worden gestolen, die daarvoor een gat onder muur of wand doorgroeven, om zoo binnen te komen; een wijze van stelen op Java nog heel bekend.

De beteekenis van dit gedeelte ligt in vers 21. De schat bindt het hart. Wie zich aan het tijdelijke geeft, wordt door het tijdelijke gebonden. De mensch moet een schat in den hemel hebben, namelijk dat hij God voor zich heeft „tot een schild en een loon zeer groot", naar Gen. 15 : 1.

Ook hier sluit Jezus zich aan bij het beste in Israëls godsdienst, maar dan getransponeerd in zijn absoluutheids-prediking. In het Testament van Levi 13 : 5 wordt reeds gezegd: „Oefent gerechtigheid, mijne kinderen, op de aarde, opdat gij ze in den hemel vindt"; en in de Psalmen van Salomo 9 : 9, nog nauwer aan Jezus' uitspraak verwant: „Hij, die gerechtigheid doet, vergadert zich leven bij den HEER". Wij hebben hier wel weer te denken aan de vergelding, zooals Jezus die predikte. Het vergeldings-beginsel, niet het loonmotief. Het motief ligt in vers 21: Wie aardsche schatten vergadert, kan God niet liefhebben met zijn gansche hart.

Dit is geen ascese in den zin van een zich onttrekken aan de aardsche goederen en aan de natuurlijke verhoudingen m.a.w. een zich onttrekken aan de scheppingsorde[1]). Was dit de bedoeling, dan zou Jezus gezegd hebben: wil met het bezit van eenig goed niet te maken hebben; onttrek u aan het maatschappelijk leven; ga in de eenzaamheid; zoek het kluizenaarsbestaan. Maar dat zegt hij niet. En dat heeft hij ook zelf niet gedaan. Hetgeen hij hier verbiedt, is het vergaderen van bezit boven hetgeen men noodig heeft. Een waarschuwing tegen weelde. Wat weelde, wat onnoodig voor ons leven is, wordt niet gezegd. Voor het zich wel gevoelen is een zekere mate van „welgesteld-

[1]) Vergel. bl. 98.

heid" noodig. Jezus geeft geen wet en stelt dus ook hier geen grenzen vast. Maar zou de Christen niet weten, wanneer hij bezig is „schatten op de aarde te vergaderen"? Zoodra hij dit doet, is hij op den weg waarvoor Jezus hier waarschuwt.

Het motief ligt dus ook niet in het naderend wereldeinde. Maar alles moet aan God dienstbaar zijn. Wie zich toelegt op veel geld verdienen, kan zich niet aan het hoogere geven, tenzij hij dat niet voor zich zelf maar voor God doet. Het ideaal is niet algemeene armoede, maar een algemeene toewijding aan God.

De Roomsch-Katholieke kerk heeft hierin wel ascese gezien in den zin van een verdienstelijk werk tot hoogere heiliging. De schat der kerk zou dan bestaan uit de verdienste van Christus, vermeerderd met de verdiensten der heiligen. Het zedelijke is hier geheel wettisch, de goede werken en hun verdienstelijkheid als aan anderen overdraagbaar beschouwd [1]). Het wettische heeft Jezus juist bestreden. Verdienstelijkheid van den zondigen mensch is uitgesloten. En het begrip zedelijkheid sluit overdracht uit. Bovendien zijn er buiten geld en goed nog heel wat andere tijdelijke dingen, waaraan de mensch zijn hart kan geven, wat dan even sterke afkeuring verdient. Het is een misvatting hier letterlijk aan een armoede-ideaal te denken. En wat de schat der kerk betreft, Luther heeft dit in zijn 62e stelling volkomen juist geformuleerd: „De ware schat der kerk is het allerheiligst evangelie der heerlijkheid en genade Gods."

De samengesteldheid van de tegenwoordige maatschappij maakt kapitaalvorming noodzakelijk. Grootbedrijf, groothandel, wereldverkeer zouden daarbuiten niet kunnen bestaan. Kapitaal is hier productiemiddel, en niet een „schat", zooals Jezus bedoelt, die onproductief is. De vraag,

---

[1]) Zie bl. 171 v.

is, of zulk kapitaal in privaat bezit moet zijn[1]). Het is te denken, dat iemand voor zich zelf weinig behoeften heeft en in kapitaalvorming en wat daarmee verband houdt een taak ziet, waarmee hij de menschheid dient en God eert. Dan kan óók hij zijn schat in den hemel hebben. Is dit laatste niet mogelijk, dan is zulk een privaat bezit geoordeeld. Want dan bederft het het hoogere in den mensch. Dat is de bedoeling van wat nu volgt.

6 : 22 De lamp van het lichaam is het oog.
Indien dan uw oog gaaf is,
zal uw geheele lichaam verlicht zijn;
23 maar indien uw oog slecht is,
zal uw geheele lichaam duister zijn.
Indien dan het licht dat gij bezit,
duisternis is,
hoe groot is dan die duisternis!

Wij hebben hier een antieke beschouwing omtrent het oog. Het eerste is wel dit, dat het oog gedacht wordt als het orgaan, waardoor het licht toegang krijgt tot het geheele lichaam. Daardoor is het „de lamp van het lichaam"[2]). Het tweede is, dat het oog dan ook uitdrukkingsmiddel is van wat „in het lichaam geschiedt", van zedelijke hoedanigheden en handelingen. Volgens Joodsch spraakgebruik is een „goed oog" aanduiding van vrijgevigheid, een „slecht oog" van gierigheid en naijver. Vergelijk b.v. Spr. 22 : 9; 23 : 6; 28 : 22. Deze twee opvattingen zijn hier met elkander verbonden. Is het oog gezond, gaaf — wat in de Staten-Vertaling met „eenvoudig" is weergegeven —, dan zal het lichaam in staat zijn goed te handelen. Is het oog slecht, ziek — in de Staten-Vertaling „boos" —, dan zal het geheele lichaam daarvan de gevolgen ondervinden. En nu speelt daar doorheen de tweede opvatting: zijt gij vrijgevig met uw bezit, schraapt gij geen schatten bij elkaar — naar

---

[1]) Zie bl. 207 en 292. [2]) Over de vertaling „kaars" zie bij 5 : 15.

vers 19-21 —, dan is het oog goed om het hooger licht te ontvangen. Maar zijt gij hebzuchtig en schriel, dan deugt gij in het geheel niet. Indien dan het licht dat gij bezit, dat is het oog — de leden van het lichaam heeten volgens Grieksch spraakgebruik „in" het lichaam te zijn; vergel. 1 Kor. 12 : 18 —, duisternis is, indien uw zedelijk onderscheidingsvermogen door uw schraapzucht bedorven is, in welk een duisternis verkeert gij dan!

En waarom is die duisternis zoo groot? Dat volgt in

6 : 24 Niemand kan twee heeren dienen;
want hij zal den eenen haten en den anderen liefhebben,
of wel zich aan den eenen hechten en den anderen minachten.
Gij kunt niet God dienen èn Mammon.

Het beeld is niet ontleend aan de vrije arbeidsverhoudingen in onze maatschappij, waar iemand heel gemakkelijk meer dan één heer kan dienen, 's morgens hier, 's middags daar, maar aan de slavernij van Jezus' dagen, waarbij de slaaf geheel in de macht van den heer is. Door erfenis kwam het wel voor, dat een slaaf aan twee eigenaren kwam te behooren. Jezus zegt: dat kan nooit goed gaan, want hij zal altijd den een stellen boven den ander. „Haten" en „liefhebben" hebben hier namelijk de beteekenis van „voortrekken" en „achteruit zetten". Mammon is aanduiding van „vermogen", niet alleen geld maar alles wat geldswaarde heeft. Het is ook de naam van een demon geworden, en daaraan heeft de mammout weer zijn naam als een „demonisch" dier te danken.

Houden wij nu het verband met het voorafgaande in het oog, dan is de bedoeling duidelijk.

Wie schraapzuchtig en schriel is, heeft geen zuiver onderscheidingsvermogen in het zedelijke. Hij wil zich schatten vergaderen, maar meent ook God nog te kunnen dienen. Het wordt tot een compromis tusschen godsdienst en

werelddienst: hoe groot is daar de duisternis! Want het is volkomen zelfmisleiding te meenen, op die wijze God te kunnen dienen. Want in de volstrektheid van Gods wil is gegeven, dat de mensch zich zonder voorbehoud aan God moet wijden.

Daarom moet de mensch op deze aarde niets willen „vergaderen”. Wij kennen allen wel iets van de zucht daartoe. Hoe licht neemt het „verzamelen” alle aandacht in beslag. Hoe gemakkelijk gaat daarbij het fijnere onderscheidingsvermogen van wat mag en niet mag, verloren. Hoeveel te meer waar het betreft geld en rijkdom. En Jezus wordt niet moede op de groote gevaren daarvan te wijzen. Hoe bezwaarlijk is het, dat een rijke het koninkrijk Gods binnengaat. Zijn leven is, waar het geen volkomen Mammondienst is geworden, op zijn best een gedeeld leven, maar dat is een leven zonder vrede. In Zijn volstrektheid wil God van den mensch de volstrekte toewijding — zie op 5 : 48 —.

In rijkdom en in het rijk willen worden ligt een groot gevaar; maar ditzelfde gevaar ligt in armoede. Zij kan den mensch ook zoo zeer in beslag nemen, dat hij niets doet dan zich de vraag stellen: hoe zal ik aan voedsel en aan kleeding komen? Ook dit houdt van een volstrekte toewijding aan God af.

6 : 25 Daarom zeg ik u:
weest niet bezorgd voor uw leven,
wat gij eten of wat gij drinken zult,
noch voor uw lichaam,
waarmede gij u kleeden zult.
Is niet het leven meer dan het voedsel
en het lichaam dan de kleeding?

26 Aanschouwt de vogelen des hemels,
dat zij niet zaaien of maaien of in schuren verzamelen,
en door uw hemelschen vader worden gevoed.
Gaat gij hen niet verre te boven?

27 Wie van u kan met bezorgd te zijn,
aan zijn levensweg ééne el toevoegen?

28 En waarom maakt gij u bezorgd over kleeding?
Leert van de leliën des velds, hoe zij wassen:
zij zwoegen niet en spinnen niet.
29 En ik zeg u, dat zelfs Salomo in al zijne heerlijkheid
niet is bekleed geweest gelijk een van deze.
30 Indien nu God het gras des velds,
dat heden groeit en morgen in een oven geworpen wordt,
alzoo bekleedt,
Zal hij u niet veeleer kleeden, gij kleingeloovigen?

31 Zijt dan niet bezorgd, zoodat gij zegt:
wat zullen wij eten? of: wat zullen wij drinken?
of: waarmede zullen wij ons kleeden?
32 Want dat alles streven de heidenen na.
Uw hemelsche vader toch weet,
dat gij al deze dingen behoeft.
33 Maar zoekt eerst zijn koningschap
en de gerechtigheid die daartoe behoort,
en dat alles zal als een toegift u geschonken worden.

34 Weest dan niet bezorgd voor den dag van morgen;
want de morgen zal voor zich zelven zorgen:
elke dag heeft genoeg aan zijn eigen kwaad.

Dit is een van de mooiste gedichten, niet alleen uit den bijbel, maar uit de geheele wereldliteratuur. Eerst twee strofen van zes regels — het „daarom zeg ik u" van vers 25 hoort niet bij het eigenlijke gedicht —, dan twee strofen van negen regels, om met een drieregelig vers te besluiten: hier wordt alles door de driedeeling beheerscht [1]).

[1]) Vergel. bl. 129.

De verklaring der woorden kan kort zijn. Voor leven staat een woord, dat in 16 : 26 ten onrechte met „ziel" is vertaald. Met de vogelen des hemels kunnen rotsduiven bedoeld zijn, die in onnoemelijk aantal in Galilea voorkomen. In vers 27 is het niet geheel zeker, of wij aan „levensweg" of aan „lengte" moeten denken. Het oorspronkelijke laat beide vertalingen toe. Nu meenen sommigen dat een el aan de lengte toevoegen wat veel zou zijn en verkiezen daarom levensweg. Het is duidelijk, dat Jezus bedoelt: gij kunt er niet het geringste aan toevoegen. Maar in de oudheid werd de lengte ook bij „ellen" uitgedrukt, zooals wij spreken van iemand die zooveel „voet" lang is. Daarom kan men ook vertalen: wie van u kan met bezorgd te zijn één voet aan zijn lengte toevoegen? — Leliën komen tegenwoordig niet meer in Palestina voor, daarentegen zijn in het voorjaar de velden bezaaid met anemonen, papavers, zwaardlelies en irissen. Misschien dat Jezus die bedoelt, wat ook het Grieksche woord wel toelaat. Gedroogd gras werd, evenals gedroogde mest, voor brandstof gebruikt. We hebben te denken aan de kleine oven, waarop het brood gebakken werd.

Over de begrippen hemelsche vader, koninkrijk Gods en gerechtigheid, is boven uitvoerig gehandeld [1]).

B u l t m a n n wijst er op, dat wij in dit gedeelte van de bergrede een kinderlijk voorzienigheidsgeloof en een naïef optimisme in natuur- en wereldbeschouwing vinden. Niet alleen naar den vorm maar ook naar den inhoud behoort het tot de Joodsche en in het algemeen tot de Oostersche wijsheid [2]). W i n d i s c h wijst er op, dat deze wijsheid toch verbonden is met het eschatologische „koningschap"; maar het is de vraag, of dat in dit verband wel eschatologisch is te nemen.

---

[1]) Zie bl. 57 v.v.; 84 v.v. [2]) Zie bl. 48.

Bultmann vindt in deze wijsheidsleer niets karakteristieks voor Jezus: het is het Joodsche, persoonlijke Godsgeloof, wel te onderscheiden van de Stoïsche, immanente voorzienigheidsopvatting. Maar hiertegen is op te merken, dat het herhaalde gebruik van den Vadernaam wèl kenmerkend voor Jezus' onderwijs is.

En geheel onbegrijpelijk wordt Bultmann, als hij in twijfel trekt, of dergelijke wijsheidswoorden wel van Jezus zelf afkomstig zijn. Hieruit blijkt wel, dat Bultmann een sterk van het evangelie afwijkende Godsvoorstelling bezit en aan Jezus toeschrijft. Want dit kinderlijk voorzienigheidsgeloof is een noodzakelijk correlaat van de volstrekte gehoorzaamheidsprediking. Men kan God onvoorwaardelijk gehoorzamen, omdat in Zijn hand het leven volkomen veilig is.

Dit is de prediking, waarmede Jezus hier komt. Zij is niet alleen begrijpelijk in het verband, waarin tegen het vergaderen van schatten en tegen het onvruchtbaar zorgen gewaarschuwd wordt. Maar zij is noodzakelijk als motief voor het een zoowel als voor het ander. En dit behoort bij de onvoorwaardelijke toewijding aan God.

Het is uit het volle leven gesproten. Jezus wist wat de uiterste armoede inhield. Wanneer de oogst mislukte, leed het geheele dorp. Vele Galileërs waren niet veel meer dan lijfeigenen op de heidensche boerderijen. En wie zelf nog eigen bezittingen hadden, stonden dikwijls hopeloos in de schuld bij woekeraars. Daar kwam nog de schraapzucht van tollenaars bij. Velen hadden het daardoor hard te verantwoorden. Toch is er bij Jezus, hoe sterk hij ook tegen de persoonlijke gevaren van rijkdom waarschuwt, geen zweem van bitterheid, geen spoor van klassestrijd. Hij wijst alleen op de vogelen des hemels, die niet zaaien en niet maaien en niet in schuren verzamelen en door den hemelschen Vader worden gevoed. Hoeveel te meer zal Hij dan de kleingeloovigen voeden, die immers wel zaaien en wel maaien en

wel in schuren verzamelen. Jezus wijst op de onnavolgbare en onovertrefbare heerlijkheid van de bloemen des velds, die niet zwoegen en niet spinnen. Hoeveel te meer zal de hemelsche Vader hen kleeden, die wel zwoegen en wel spinnen. Want zij zijn Zijne kinderen, heel anders dan dier en plant, en Hij weet, dat zij al deze dingen noodig hebben.

Zoo wordt hier niet geleerd, dat men maar niet werken moet. Maar als de mensch alles heeft gedaan, wat hij als redelijk en verantwoordelijk wezen vermag te doen, dan is er voor den geloovige geen plaats voor bezorgdheid: want alles rust in Gods hand. Slechts één ding moet g e z o c h t worden en dat is Gods koningschap en de gerechtigheid, die daarbij behoort. Dit is in en met Christus zelf gegeven en daarnaar moet het hart uitgaan. Het andere, namelijk het noodzakelijke, niet de weelde, wordt als toegift daarbij geschonken.

De verboden bezorgdheid is niet alleen de a n g s t i g e blik in de toekomst, maar ook zulk een belangstelling in aardsche goederen, dat aan deze daardoor een te hooge waarde wordt toegekend. „Maakt u geen zorgen tegen den dag van morgen". Zelfs de belangen van Gods koninkrijk kunnen tot zulk een bezorgd zijn verleiden. Wij hebben hierin misschien een toespeling op het vervolgd worden om der gerechtigheid wil. Ook zonder dit heeft elke dag genoeg aan zijn eigen kwaad.

Jezus geeft daarbij geen „wetenschappelijke" natuurbeschouwing. Hij leidt ook niet uit de natuur Zijn Godsvertrouwen af. Maar hij bezit een onverwoestbare zekerheid van Gods zorgende trouw en die legt hij nu in zijn natuurbeschouwing neer. Als er toch een vogel ter aarde valt, dan is het, omdat de Vader het zoo wil, al begrijpen wij dat niet. Daar is een opperste Wijsheid, waarvoor ons kortzichtig verstand te zwijgen heeft. Het wereldleed — waarvan Jezus zelf meer dan een onzer te lijden heeft gehad —

verhindert hem niet, een open oog te hebben voor de wondere schoonheid van Gods schepping. Zijn ongebroken eenheid met den Vader deed hem in alles medeleven wat de Vader werkte, deed in hem ook het beeldend vermogen van den kunstenaar tot ontwikkeling komen, wanneer hij in zijn onderwijs van des Vaders goedheid en voorzienigheid sprak; en daarom sprak zijn mond de verhevenste poëzie.

Naast de volstrekte gehoorzaamheid aan Gods wil moet de Christen een kinderlijk geloof in Gods zorgende goedheid bezitten, en in dat licht verleden en toekomst zien. Het allerinnerlijkste van ons leven, ons waarachtig zelf is een teer samenstel van geestelijke verworvenheden, waarvan de grond Gods genade is — zalig de armen van geest — en Gods heerlijkheid het doel — opdat zij den Vader, die in de hemelen is, verheerlijken —. Al wat ons wedervaart, goed en kwaad, voorspoed en tegenspoed, waardeering en miskenning, het moet alles, op de rechte wijze verwerkt, een plaats krijgen in dat innerlijke leven. Als dit in Gods genade rust, dan is alle bezorgdheid voor de toekomst uitgesloten. De geloovige weet, dat hij al zijn gaven en krachten in den dienst van God gebruiken moet, Dien hij moet liefhebben met geheel zijn hart, met geheel zijn ziel en met geheel zijn verstand. Wat ons daarbij gewordt, is naar Gods bestel de te verwerken stof voor den bouw van ons waarachtig zelf, dat Gods koningschap zoekt en Zijn wil volbrengt. Al het andere is daaraan ondergeschikt en wordt als toegift ons geschonken.

Dat is het geloof in Gods Voorzienigheid.

Dat is de rechte verhouding tot God ten opzichte van den mensch zelf.

De rechte verhouding tot God ten opzichte van den naaste

XXIII.

MATTH. 7 : 1—12.

De mensch, die zich onvoorwaardelijk aan God geeft, moet niet alleen met zijn persoonlijk leven in het reine komen, maar hij heeft ook zijn houding tot den naaste te bepalen. Wie de zedelijkheid wettisch opvat en daarin ten opzichte van God een meerdere en een mindere verdienstelijkheid onderscheidt, komt er licht toe uit de hoogte te oordeelen over wie men in het geheel geen verdienstelijkheid meent te moeten toeschrijven. In dit euvel vervielen de schriftgeleerden en Farizeeën in sterke mate tegenover „het volk des lands", dat „de wet niet kende". In Joh. 7 : 49 zeggen de Farizeeën zelfs: Maar deze menigte die de wet niet kent, zij is vervloekt![1]). Daar tegenover stelt Jezus den regel:

7 : 1 Werpt u niet als rechter op,
opdat gij zelf niet onder het oordeel valt;
want met het oordeel, waarmede gij oordeelt,
zult gij geoordeeld worden;
2 en met de maat, waarmede gij meet,
zult gij gemeten worden.

Bij de vertaling: „oordeelt niet" bestaat groot gevaar voor misvatting, alsof Jezus hier tegen het onderscheiden van menschen en dingen in goede en slechte bezwaar zou maken. Dat zou een onmogelijke en ook onredelijke, zelfs een onzedelijke eisch zijn. Ons vermogen om te „oordeelen",

---

[1]) Vergel. bl. 49.

om een norm aan te leggen van goed en slecht, juist en onjuist, mooi en leelijk is ons door God gegeven. Meermalen spreekt Jezus over een juist beoordeelen der dingen. Alles even goed vinden, of „alles weten is alles vergeven" wordt door Jezus hier niet en nergens geleerd. Dat is een verkeerd begrepen „verdraagzaamheid". Dat heeft hij zelf ook allerminst in praktijk gebracht.

Men kan echter iets verkeerd vinden en toch niet hooghartig hem die het doet, veroordeelen, maar trachten hem van den verkeerden weg terug te brengen. Zoo deed Jezus b.v. tegenover de overspelige vrouw in Joh. 8 : 1—11.

Wie uit genade leeft, zal zich niet als rechter over zijn naaste opwerpen. Zou hij dit toch willen doen, dan verbeurt hij daarmede de genade die hij ontvangen heeft. Hiervan is de gelijkenis van den onbarmhartigen dienstknecht de toelichting: eerst was hem een onbetaalbare schuld kwijtgescholden, maar toen hij zijn mededienstknecht de geringe schuld niet wou kwijtschelden, viel hij onder het oordeel, waarmede hij geoordeeld had, en werd hij gemeten met de maat, waarmede hij mat: „En in toorn ontstoken, leverde zijn heer hem over aan de pijnigers, totdat hij hem zou hebben betaald al wat hij schuldig was" [1]).

Het is zeker wel juist, dat Jezus over de Farizeeën een scherp oordeel heeft geveld, als hij hen geveinsden en adderengebroed noemt. Maar voor hem was het mogelijk de maat te aanvaarden, waarmede hij zelf mat. De zondelooze mag oordeelen. Doch hij heeft dat niet met hooghartigheid gedaan, maar met smartelijke verontwaardiging, omdat zij niet bedachten wat tot hunnen vrede diende. Doch wat hij deed, kan niet voor dengene, die van genade leven moet, het juiste zijn. Deze heeft geen aanleiding en geen recht zich boven den ander te stellen. Wie dit toch doet, maakt

---

1) Matth. 18 : 23—35.

zich blind voor eigen gebreken en doet zich zelf kwaad. Tegenover den ander past hem alleen een houding van dienende liefde. Hier dreigt een gevaar van bemoeizucht en eigengereidheid. Daartegen wordt in de volgende verzen gewaarschuwd.

7 : 3 Wat ziet gij den splinter die in het oog uws broeders is,
maar den balk in uw eigen oog bemerkt gij niet?
4 of hoe zult gij tot uw broeder zeggen:
laat mij den splinter uit uw oog verwijderen, —
en zie, den balk hebt gij in eigen oog?
5 Geveinsde, verwijder eerst uit eigen oog den balk,
en alsdan zult gij scherp zien,
zoodat gij den splinter kunt verwijderen uit het oog uws broeders.

Over den poëtischen vorm van dit gedeelte zie bl. 127.

Het beeld is in woorden duidelijk, maar als men het gaat teekenen, zooals in sommige prentbijbels gebeurt, absurd. Wij hebben hier een duidelijk voorbeeld van verschil tusschen woordkunst en beeldende kunst: wat op het eene terrein heel juist is, kan op het andere onmogelijk zijn. Het is hier een hyperbolische beeldspraak, zooals we al ontmoetten in 5 : 29 v., en ook vinden bij het uitzeven van een mug en het doorzwelgen van een kameel [1]): dat kan men ook niet gaan uitteekenen. In vers 5 zullen wij met Hesseling moeten vertalen: alsdan zult gij scherp zien. Dit is tevens een weerlegging van de meening, dat hier oorspronkelijk niet van een oog sprake geweest zou zijn, maar — zooals het Arameesch zou toelaten — van een put, waarin een balk en een splinter zouden zijn. Daarmede zou het beeld zijn eigenlijke scherpte ook verliezen. Want

[1]) Matth. 23 : 24.

het gaat om de eigengereidheid, die eigen gebreken niet opmerkt, en hierbij is alleen het beeld van den balk in eigen oog goed passend. Ook bij de rabbijnen komt het beeld van splinter (in het oog) en balk (hier: tusschen eigen tanden) voor. Het is de telkens te herhalen opmerking, dat de eigengerechtigheid eigen zonden, fouten en gebreken niet opmerkt, daarentegen bij den ander altijd wat af te keuren vindt. Maar eigengereidheid leeft niet uit de genade.

Wie hieruit leeft, zal genoeg in eigen tuin te wieden hebben, dan dat hij over dien van zijn buurman een oordeel vellen wil. Eerst bij zich zelf de zonde overwinnen. Dan zal men ootmoedig genoeg zijn geworden, om nu, niet door eigengerechtigheid maar door liefde geleid, den ander van dienst te willen zijn. Doch ieder ingrijpen moet dan voortkomen uit den nood van het oogenblik. Men moet zich niet bij den ander opdringen. Niets wekt meer tegenzin dan wanneer iemand zich voorwerp gevoelt van eens anders goed bedoelden, maar niet zuiver aangevoelden, op eigengereidheid gebouwden bekeeringsijver. En wanneer die iemand van het heilige niets wil weten, komen de moeilijkheden.

Dit is wel de gedachte die den overgang vormt tot het volgende:

7 : 6 Geeft het heilige niet aan de honden
en werpt uwe paarlen niet voor de zwijnen,
opdat zij ze niet met hunne pooten vertreden
en zich omwendende u verscheuren.

Voor den poëtischen vorm van deze woorden zie bl. 130.

Er zijn rabbijnsche voorschriften, dat men het heilige offervleesch, al is het bedorven, toch niet aan de honden mag geven. Maar hier kan niet aan offervleesch gedacht zijn. Het heilige zal hier de goddelijke onderwijzing zijn. Dit past ook bij het volgende beeld, daar „paarlen" in de

rabbijnsche geschriften ook gebruikt wordt ter aanduiding van treffende gedachten en uitspraken.

De vraag is dan: wie zijn de honden en de zwijnen? Deze verbinding komt heel zelden voor. Bornhäuser wijst op 2 Petr. 2 : 21 en 22. Hier is sprake van menschen die „kennis" droegen „van onzen Heer en Heiland Jezus Christus" en zich aan de bezoedelingen der wereld onttrokken hadden, maar later daardoor weer overwonnen werden. Bij hen is het einde erger geworden dan het begin. „Want het ware voor hen beter geweest, indien zij geen kennis hadden verkregen van den weg der gerechtigheid, dan dat zij, na die kennis verkregen te hebben, zich afwenden van het heilige, hun overgeleverde gebod. Op hen is toepasselijk de bedoeling van het ware gezegde: een hond teruggekeerd tot zijn eigen uitbraaksel; en: een zeug die zich baadt, om zich dan weer te wentelen in het slijk." Hier worden twee spreekwoorden aangehaald, waarvan alleen het eerste uit Spr. 26 : 11 bekend is. Doch hierdoor is het wel waarschijnlijk geworden, dat ook Jezus' woord een toespeling is op bekende gezegden, en wel op gezegden, waarin van onverbeterlijkheid sprake is. De houding die Jezus aannam tegenover Herodes Antipas, den moordenaar van Johannes den Dooper, is de beste toelichting tot dit woord: Jezus sprak tot hem geen enkel woord — Luk. 23 : 9 —.

De Christen moet zijn inzichten niet opdringen aan menschen, die er niets van willen weten en ten slotte geprikkeld zich tegen hem keeren.

De verklaring, dat hier aan de heidenen gedacht zou zijn, die door de Joden zoowel honden als zwijnen genoemd werden, zoodat hier een verbod van heidenzending zou gegeven worden, komt met het overige van Jezus' onderwijs in strijd[1]). Een dergelijke liefdelooze beoordeeling past

[1]) Zie bl. 256 v.

niet alleen niet bij 5 : 44 v.v. en dergelijke uitspraken, maar past ook niet in het verband. Wij zouden dan dit woord geheel ter zijde moeten stellen als niet van Jezus afkomstig en evenmin door den evangelist hier geplaatst. Zulk een operatie is alleen geoorloofd, wanneer geen enkele andere verklaring licht geeft. En in het bovenstaande is een verklaring gegeven, die zoowel in Jezus' onderwijs als in het verband past.

Het woord wordt reeds in de „Leer der Twaalf Apostelen" uit het begin der tweede eeuw aangehaald, waar gezegd wordt — 9 : 3 —: „Niemand ete en drinke van uwe eucharistie, d.i. van het Avondmaal, dan zij, die in den naam des Heeren gedoopt zijn. Want ook hiervan heeft de Heer gezegd: geeft het heilige niet aan de honden." Het heilige is hier dus de eucharistie, de honden de ongedoopten. Tertullianus past het woord op dezelfde wijze toe. Maar dat is latere toepassing, en niet een uitlegging van wat Jezus oorspronkelijk bedoeld heeft.

Eenig liefdeloos oordeel over heidenen of ongedoopten kan volgens het verband niet bedoeld zijn. Want in vers 12 volgt de zoogenaamde gulden regel, dat men den naaste moet behandelen zooals men zelf behandeld wenscht te worden. En tusschen vers 12 en het hier besproken gedeelte staat een en ander over bidden.

7 : 7 Bidt en u zal gegeven worden;
zoekt en gij zult vinden;
klopt en u zal worden opengedaan.
8 Want een iegelijk die bidt, ontvangt,
en wie zoekt, vindt,
en wie klopt, hem zal worden opengedaan.

9 Of welk mensch is er onder u,
dien zijn zoon om brood vraagt —
hij zal hem toch geen steen geven?
10 of ook om een visch vraagt —
hij zal hem toch geen slang geven?

11 Indien dan gij die boos zijt,
goede gaven weet te geven aan uwe kinderen,
hoeveel te meer zal uw vader in de hemelen
goede gaven geven dengenen die hem bidden.

Over den poëtischen vorm van dit gedeelte zie bl. 126, 127 en 130. Wij hebben hier drie strofen van zes, vijf en vier regels.

Wanneer vers 12 met zijn gulden regel onmiddellijk aansloot aan vers 6, dan zouden wij van vers 1 af een duidelijk aaneensluitende waarschuwing hebben tegen het hoogmoedig oordeelen over en het zich opdringen aan anderen, besloten met den algemeenen regel, dat men den naaste zóó moet behandelen, als men zelf door hem behandeld wenscht te worden.

Nu staat daartusschen een gedeelte, dat handelt over het bidden en dat op zich zelf weinig toelichting noodig heeft. Wij hebben in vers 7 een zoogenaamden anti-climax: 't voornaamste komt 't eerst. Het beeld is ontleend aan een huis, waar men eerst aanklopt, dan den weldoener opzoekt en eindelijk hem het verzoek doet. Dit verzoek is het gebed. Omdat het om het gebed te doen is, wordt dit het eerst genoemd. In het daarmee correspondeerende achtste vers krijgen we dan dezelfde volgorde. In deze bij de Joden geliefde driedeeling ligt een krachtige verzekering. Dit wordt nog eens herhaald door het beeld van een kind, dat zijn vader vraagt om brood en visch, — met het ei, dat in dit verband nog door Luk. 11 : 12 wordt genoemd — in Kapernaüm de dagelijksche voedingsmiddelen. Natuurlijk geeft de vader hem dat en niet iets onverteerbaars als een steen of iets schadelijks als een slang — of schorpioen nog bij Lukas. Dit wordt dan in een algemeenen regel over goede gaven, die zelfs de zondige menschen hun kinderen geven, nog eens samengevat.

Dit alles is, op zich zelf genomen, duidelijk. Maar de plaats waar dit staat is niet zoo duidelijk. Bij Lukas staat het niet in de bergrede, maar in geheel ander verband n.l. waar er gesproken wordt over aanhouden in gebed, nadat het „Onze Vader” als voorbeeld is gegeven — Luk. 11 : 1—13. Voor „goede gaven” die de Vader geeft, heeft Lukas „heiligen Geest”. Maar al is het verband bij Lukas meer voor de hand liggend, het is toch ook hier los en wel door den evangelist zelf gelegd.

Wij mogen, met het evangelie van Lukas er naast, wel vaststellen, dat ook in de bergrede het verband door Mattheüs is gelegd. Of is er misschien in het geheel geen verband? Het komt mij voor, dat er toch een reden voor Mattheüs geweest moet zijn, waarom hij hier deze woorden over het bidden invoegt, die, als hij in het geheel geen verband heeft bedoeld, evenals bij Lukas, veel beter na het „Onze Vader” in het zesde hoofdstuk hadden kunnen volgen: daar werd immers over het bidden gesproken; en gelijk wij zagen, was daar ook het „Onze Vader” als gebedsvoorbeeld ingevoegd in ander verband.

Nù heeft Mattheus de verzekering dat God het gebed verhoort, ingevoegd in het gedeelte dat handelt over de rechte verhouding tot God ten opzichte van den n a a s t e. Hij geeft ook Jezus' woorden weer in den vorm niet dat de Vader „heiligen Geest” zal geven, maar dat Hij „goede gaven” zal geven, dus ook minder persoonlijk voor hem die bidt.

Als er een verband is bedoeld, dan kan het tweeërlei zijn. In verband met vers 6, het zich niet opdringen aan onverbeterlijken, kan het beteekenen: bidt voor hen. Dit zou geheel in overeenstemming zijn met 5 : 44, waar gesproken wordt van het bidden voor de vervolgers. Dan wordt hier aan de voorbede voor anderen de belofte van verhooring verbonden. Godsdienstige opwekkingen als in Wales, 1905, en op Nias, 1916, zijn vrucht van het gebed

geweest. Is er voorbede voor anderen bedoeld, dan is er in het geheel geen reden in vers 6 aan eenig verbod van heidenzending te denken! Dat zou met de voorbede voor hen die in vers 6 bedoeld zijn, zelfs in lijnrechten strijd komen. — Het bidden kan ook in verband met den gulden regel van vers 12 gebracht worden. Dan zou het niet de voorbede voor anderen zijn, maar het bidden om persoonlijke kracht voor zich zelf, ten einde inderdaad den naaste met liefde te kunnen behandelen. Het gebed is ook openstelling van het hart voor den Geest Gods. Door het gebed geeft God Zijn kracht, om Zijn wil te volbrengen. Gaan wij op wegen, die tegen Gods wil ingaan, dan verdwijnt onmiddellijk het spontane persoonlijke gebed. Wanneer het gebedsleven bloeit, is ook de kracht Gods tot het goede duidelijk merkbaar.

Heeft Mattheüs met het invoegen van dit gedeelte geen innerlijk verband bedoeld, dan ligt er toch in vers 12 een zeker uiterlijk verband aangegeven door het „dan": „Wat gij d a n wilt"... Er wordt dan gezegd: God is goedertieren en genadig. Wanneer de mensch in afhankelijkheid tot Hem komt, wil Hij hem verhooren en hem geven wat goed is. Welk een liefde betoont Hij niet daarmee, want ten slotte zijn de menschen toch „boos". Als nu God u goede gaven geven wil, betoon uw dankbaarheid daarvoor en heb dan den naaste lief, die door God naast u gesteld is.

God zal zeker verhooren. Zijn er dan geen onverhoorde gebeden? Hoe menigmaal is om herstel van een zieke, om behoud van een moeder gebeden, zonder dat herstel intrad of de moeder behouden bleef. Heeft Jezus niet in Getsemane gebeden, dat de drinkbeker aan hem voorbij mocht gaan, en heeft hij hem toch niet tot den laatsten droppel moeten ledigen? Als wij van dit voorbeeld uitgaan: is dat gebed niet verhoord? Jezus is gesterkt en verzekerd den vijand tegemoet getreden, omdat hij in het gebed Gods antwoord had ontvangen. Zoo staat ook hier niet, dat men alles zal

ontvangen wat men vraagt. Zou dit goed zijn? Zou dit gewenscht zijn? Zou dit denkbaar zijn? Maar op het gebed zal men zeker ontvangen — geen steenen voor brood, maar goede gaven, goed naar het oordeel van Hem die dit alleen beoordeelen kan; naar Lukas: den heiligen Geest.

> 7 : 12 Alles dan wat gij zoudt willen dat ù de menschen doen,
> doet ook gij hun desgelijks;
> want dàt is de wet en de profeten.

Alles „dan". Door dit „dan" wordt een redengevend verband met het voorgaande gelegd. Het voorgaande spreekt van de goede gaven die God verleent. Op grond van deze goede gaven Gods — hetzij bedoeld als voor den mensch zelf of bestaande in een afleggen van de booze gezindheid dergenen voor wie gebeden wordt — wordt hier de liefde tot den naaste geleerd. Dit is geheel in overeenstemming met Matth. 22 : 37—40, waar de liefde tot God het eerste en het groote gebod genoemd wordt en de liefde tot den naaste het tweede daaraan gelijk. En ook daar is sprake van „wet en profeten", van het Oude Testament [1]), dat in de liefde vervuld wordt. En op beide plaatsen is van een eschatologisch motief niets te bespeuren.

Meestal wordt dit vers beschouwd als een samenvatting van alles wat van 5 : 21 af gezegd is. Doch dit kan niet juist zijn. Dan wordt het geheele zesde hoofdstuk over aalmoes, gebed en vasten en over den schat in den hemel buiten beschouwing gelaten; want hier is geen sprake van de verhouding tot den naaste, maar tot God en zich zelf. Daarom kan 7 : 12 alleen samenvatting zijn van wat 7 : 1—11 gezegd is. Er zijn telkens in de bergrede van die samenvattende woorden: 5 : 16; 5 : 20; in het gedeelte

---

1) Zie bl. 194 en 259.

over de volstrektheid van Gods wil 5 : 48; in het gedeelte over de rechte verhouding tot God ten opzichte van het godsdienstig en persoonlijk leven 6 : 33 v.; in dit gedeelte over de rechte verhouding tot God ten opzichte van den naaste 7 : 12. Het zijn hoogtepunten, van waar uit men de onmiddellijke omgeving overziet.

Ook deze uitspraak is niet geheel nieuw. Bij Jezus Sirach 34 : 15 — naar de nieuwere uitgaven; in de oudere ontbreekt dit vers — lezen wij: „Beoordeel dat wat uw naaste hebben wil, van u zelf uit, en handel bij alles wat gij doen wilt, met overleg." In Tobit 4 : 15: „Wat u zelf onaangenaam is, doe dit niemand", in dezen negatieven vorm door Hillel als samenvatting van de wet gegeven. Dit negatieve — doe een ander geen kwaad — is gerechtigheid. Veel verder gaat het positieve — sta uwen naaste bij —: dat is liefde. Maar ook in den positieven vorm is het niet het eerst bij Jezus te vinden. Jezus Sirach 34 : 15 is ook positief. En nog sterker de brief van Aristeas, tusschen 96 en 63 vóór Chr. geschreven. De Egyptische koning vraagt bij de tafelgesprekken een van de Joodsche wijzen, vers 207: „Wat is de leer der wijsheid? En hij verklaarde: Wanneer gij, zooals gij niet wilt dat u het kwade wedervaart, maar alle goeds ervaren wilt, desgelijks doet jegens uwe onderdanen en jegens hen, die zich misdragen, en wanneer gij de goede menschen vriendelijk terecht wijst. Immers ook God behandelt alle menschen met vriendelijkheid."

De vorm van den gulden regel, zooals wij dien bij Jezus vinden, is eenvoudiger en puntiger dan de genoemde uitspraken; maar den inhoud kan men niet nieuw noemen.

Merkwaardig is het, dat de gulden regel ook reeds te vinden is bij Confucius of Kong-tse, 500 jaar vóór Chr. H a a s, die hierover uitvoerig bericht, is van meening, dat hij zelfs ouder is dan Kong-tse. Dit is vooral daarom merkwaardig, omdat invloed van Chineesche wijsheid op Jezus uitgesloten mag heeten. Uit de gegeven Joodsche parallellen

blijkt, dat de gulden regel, zooals ook Klausner betoogt, uit de Joodsche wijsheid is af te leiden. Wij hebben daardoor bij Kong-tse een onomstootelijk bewijs, dat uit geheel verschillende beginselen eenzelfde hoog zedelijk beginsel kan voortkomen. Dit versterkt ons in de opvatting, dat de Stoïsche zedelijkheid, die ook verschillende met Jezus' onderwijs parallelle uitspraken vertoont, geheel zelfstandig naast de Nieuw-Testamentische staat, en deze niet heeft beïnvloed noch zelf door haar beïnvloed is [1]). Jezus vervult niet alleen het Oude Testament maar het beste van de geheele menschheid.

In den gulden regel is de handeling gegrond in de liefde tot God en dan worden de gevoelens van den mensch zelf tot uitgangspunt genomen, zooals ook in het woord: heb den naaste lief als u zelf. Niet alleen de ander moet tot zijn recht gebracht worden; ook tegenover zich zelf heeft de mensch een taak. Want niet alleen de ander is een beelddrager van God, maar ook hij zelf. Eerst wie de verantwoordelijkheid voelt voor eigen leven, kan het ook voelen voor dat van den naaste. Moffatt herinnert aan een uitspraak van Kant, dat er drie ondeugden bestaan ten opzichte van zich zelf: onwaarachtigheid, gierigheid en valsche nederigheid. Dit laatste leidt er toe, dat men eigen gaven verwaarloost. Maar Jezus wil dat men steeds zijn volle kracht inspant; wie één talent heeft ontvangen, even goed als hij die vijf of twee ontving. Maar het doel mag nooit liggen in eigen grootheid. Bij inspanning van alle krachten ligt het doel alleen in God. Vandaar de herhaalde eisch, om zich zelf te overwinnen, d.i. eigen begeerte en eigen wil geheel ten dienste van God te stellen, en daardoor ten dienste van den ander. Alleen in de zelfverloochening ligt het zelfbehoud [2]).

Hoe wil de mensch zelf behandeld worden? Wil hij niet

---

[1]) Zie bl. 119 v. [2]) Matth. 16 : 24 v.

alleen volgens het strikte recht, maar ook met toegevendheid en met billijkheid beoordeeld worden, omdat hij nu eenmaal „niet volmaakt" is, dan moet hij dat ook tegenover zijn naaste betrachten. Verwacht hij vergeving, wanneer hij schuld belijdt, dan mag hij die op schuldbelijdenis van den naaste niet weigeren. En omgekeerd, wanneer hij meent den ander te helpen door hem zijn fouten of gebreken onder het oog te brengen, dan moet hij zelf niet gebelgd zijn, wanneer de ander het hem doet. Integendeel, dit is zelfs eisch van eerlijken omgang. Niets is verachtelijker dan iemand achter zijn rug zwart te maken en in zijn tegenwoordigheid te zwijgen. En toch zijn er die in de praktijk de Christelijke liefde zoo toepassen.

Voor een deel is het, voorzoover het geen bewuste intrigue is, gebrek aan moed. Doch dan moet men bedenken, dat men zelf ook niet zoo behandeld wenscht te worden. Maar het is wel buitengewoon moeilijk, in dezen positief den naaste van dienst te zijn. Daarvoor is tact noodig, die bijzondere vorm van liefde die met fijngevoeligheid samenhangt. Het is daarom te begrijpen, dat men zich spoedig tevreden stelt met het negatieve: den ander geen kwaad te doen. Dan tracht men alleen de grenzen van ieders recht te trekken en te ontzien: rechtvaardigheid. Zoo vinden we ook reeds in het begin der tweede eeuw in de Leer der Twaalf Apostelen 1 : 2 den negatieven vorm: „Al wat gij zoudt willen dat u niet geschiedt, doe ook gij den ander niet." Dit is ook in de tweede eeuw reeds ingedrongen in den Westerschen tekst van Hand. 15 : 29 [1]). Als dit algemeen betracht werd, waren reeds heel wat verhoudingen beter dan ze nu zijn, ook in „Christelijk" werk.

Sommigen verdedigen den negatieven vorm, omdat allerlei verhoudingen, b.v. die van ouders tot kinderen, van

---

[1]) Zie Dr. H. Th. Obbink en Dr. A. M. Brouwer, Inleiding tot den Bijbel. Amsterdam 1928, bl. 321.

vorst tot onderdaan, het positieve niet zouden toelaten. Maar er staat niet, dat men „hetzelfde" aan den ander moet doen, doch „desgelijks", „op dezelfde wijze". Anderen meenen, dat in den positieven vorm te veel nadruk op eigenbelang wordt gelegd. Dit bezwaar is wel heel zonderling. Het gaat toch niet om eigenbelang voorop te stellen, maar om zich zelf in te denken in de plaats van den ander en dan te handelen, zooals men op die plaats behandeld zou willen worden.

Daarom is ook de Roomsch-Katholieke opvatting, die de zelfliefde als eerste plicht leert en dan de daaromheen liggende kringen in gradatie op elkaar doet volgen, in strijd met de bedoeling van dit woord. Het is weer een uitvloeisel van de wettische opvatting[1]). Daardoor komt men juist tot het omgekeerde van wat Jezus bedoelde.

---

[1]) Zie bl. 172.

XXIV.

MATTH. 7 : 13—25.

7 : 13 Gaat binnen door de enge poort.
Want ruim is de poort en breed is de weg die
ten verderve leidt,
en velen zijn er die daardoor binnengaan;
14 en eng is de poort en smal is de weg die
ten leven leidt,
en weinigen zijn er die dien vinden.

Voor den poëtischen vorm zie bl. 127.

Het hier gebruikte beeld is gemeengoed zelfs van onze Nederlandsche taal geworden, maar is toch niet voor de hand liggend: voor het verkeer is een breede weg te verkiezen boven een smallen. F u r r e r, die veel in Palestina gereisd heeft, meent: Wij hebben Jezus te denken als op den Olijfberg zittende tegenover de muren van Jeruzalem; dan hebben we hier weer een woord dat aan een bezoek aan Jeruzalem ontleend is. Bij de groote feesten volgen de scharen feestgangers den breeden weg naar de poort van Damaskus; maar daar ontstaat voor de nauwe straten der stad een hevig gedrang, waarbij velen onder den voet geloopen worden. Er zijn echter enkelen, die het smalle paadje kennen, dat naar het Essenerpoortje leidt, aan den Zuidkant van den voorhof des tempels. Hier moet men achter elkander aan loopen, maar hier ontstaat dan ook geen gedrang en niemand wordt onder den voet geloopen. Wat Jezus daar voor zich zag, gebruikte hij als beeld in zijn onderwijs. Wie den weg ten leven gaat, gaat den weg der eenzaamheid.

B o r n h ä u s e r zoekt het verder. Hij wijst er op, dat in dit woord der bergrede eerst de poort en daarna de weg genoemd wordt. Nu is het beeld van de twee wegen, ten leven en ten doode, bij de Joden heel bekend, en wel op grond van Deuteronomium 11 : 26. Het huis, waar de schriftgeleerden onderwijs geven, heet het huis der poort. De poort is aanduiding van de wet, de thora. Zij geeft den toegang tot den weg der wetsvervulling, die door velen wordt gevolgd, en een breede weg genoemd kan worden. Maar, zegt Jezus, die weg leidt ten verderve. Hij neemt hier dan weer positie tegen de wettische opvatting der Schriftgeleerden. Voor deze verklaring is veel te zeggen. De smalle weg, die ook bij Philo voorkomt als de weg der deugd, zou dan alleen als tegenstelling door Jezus genomen zijn. Wordt het beeld niet nog duidelijker, als wij hiermee de verklaring van Furrer verbinden?

Wat is nu de enge poort en de smalle weg? B o r n h ä u s e r ziet hierin een onmiddellijke aansluiting aan vers 12 en verklaart het daarom als de liefde tot den naaste. De breede weg is de wettische weg van uiterlijke wetsvervulling, de smalle weg de weg van liefhebben. Dit is een noodelooze vereenging van dit woord. Ook in het boek der Handelingen wordt meermalen van het evangelie gesproken als van den „weg" zonder meer. Zoo zal ook hier door Jezus tegenover de leer der Schriftgeleerden zijn geheele prediking als de smalle weg zijn aangeduid.

W i n d i s c h acht dit woord, van velen die den breeden weg en weinigen die den smallen weg volgen, wel heel pessimistisch en niet in overeenstemming met den blijmoedigen toon der geheele bergrede. Maar is die toon zoo blijmoedig? Er is zeker een optimisme op te merken, maar dit alleen naar de zijde van God, die Zijne zon doet opgaan over boozen en goeden. Naar de zijde van den mensch is Jezus' onderwijs toch inderdaad niet optimistisch. Hij begint al dadelijk met het „bekeert u!" van Johannes den Dooper

over te nemen. In de zaligsprekingen ziet hij duidelijk een vervolging voor de zijnen aanbreken. Telkens heeft hij het over de menschen, die „boos" zijn, b.v. nog 7 : 11. En in de zaligsprekingen is geen optimisme ten opzichte van de bestaande toestanden aan het woord: die vertoonen juist het tegengestelde beeld. Het is inderdaad niet in te zien, dat deze verzen uit den toon van het geheel zouden vallen.

Wanneer wij ze nemen als het begin van het slot der bergrede, dan vinden wij er een ernstige opwekking in, om het gehoorde ter harte te nemen en toe te passen. Jezus heeft uiteengezet, wat de volstrekte gehoorzaamheid aan Gods wil beteekent ten opzichte van het godsdienstig en persoonlijk leven en ten opzichte van de verhouding tot den naaste. De groote menigte gaat den anderen weg die ten verderve leidt. Het zijn slechts weinigen, die den smallen weg ten leven, dat is het waarachtige, eeuwige leven, vinden. Jezus heeft hem nu gewezen: gaat dan nu binnen door de enge poort.

Dit woord is blijkbaar tot alle hoorders gericht en kan onmogelijk alleen de discipelen op het oog hebben, zooals ook wat nu in aansluiting hieraan volgt.

7 : 15 Wacht u voor de leugenprofeten,
die tot u komen in schaapskleederen,
maar inwendig zijn het roofzieke wolven.

16 Aan hunne vruchten zult gij hen kennen:
men leest toch geene druiven van doornen
noch vijgen van distelen?

17 Zoo brengt iedere goede boom goede vruchten voort,
maar een bedorven boom brengt slechte vruchten voort;

18 een goede boom kan geen slechte vruchten dragen,
en een bedorven boom kan geen goede vruchten dragen.

19 Elke boom die geen goede vrucht voortbrengt,
wordt uitgehouwen en in het vuur geworpen.
20 Zoo zult gij hen dan aan hun vruchten kennen.

Voor den poëtischen vorm zie bl. 127, 129 en 130.

Weinigen vinden den smallen weg. Daarom treden velen als gids op, maar hieronder zijn valsche profeten, voor wie men zich wachten moet.

Sommigen zien in de „schaapskleederen" de oude kleeding der profeten. Maar er is geen bewijs te leveren, dat deze een eigen kleeding plachten te dragen. Het beeld is veeleer ontstaan door de gedachte aan de wolven. Zij doen zich voor alsof ze het goed met de menschen meenen, maar inwendig zijn ze bedacht op eigen voordeel. Deze gedachte wordt nog eens uitgedrukt met een beeld, aan de planten ontleend. Men kent ze aan hun vruchten. Zoo kent men de valsche profeten aan wat ze uitwerken. Hier is niet gedacht aan karakter en daaruit voortkomend gedrag. Maar aan onderwijs en daardoor gevormde leerlingen. Waarschijnlijk is het weer een waarschuwing tegen de Schriftgeleerden en Farizeeën, die bekeerlingen maken, hellekinderen twee maal zoo erg als zij zelf zijn [1]). Over het verband van woord en daad met het innerlijk wezen van den mensch spreekt Jezus ook wel, b.v. 12 : 33 v.v., maar hier is het beeld van boom en vrucht anders bedoeld.

Niet alleen voor valsche profeten moet men zich wachten, maar ook voor zelfmisleiding. Dat wordt in het volgende bedoeld.

7 : 21 Niet een iegelijk die tot mij zegt: Heere
Heere, —
zal ingaan in het koninkrijk der hemelen,
maar hij die daar doet den wil mijns vaders
die in de hemelen is.

[1]) Matth. 23 : 15.

22 Velen zullen te dien dage tot mij zeggen:
Heere, Heere, hebben wij niet in uwen naam geprofeteerd,
en in uwen naam booze geesten gebannen,
en in uwen naam vele krachten gedaan?
23 En dan zal ik hun openlijk zeggen:
ik heb u nooit gekend;
gaat weg van mij, gij die de zonde doet.

Er zijn er die meenen: als zij Jezus maar Heer noemen, dat dat al wel voldoende is, om het leven te beërven. Maar dat is niet de voorwaarde, van Gods koninkrijk — hier wel in eschatologischen zin — binnen te gaan. Geen lippenbelijdenis brengt den mensch tot God. Hij moet doen den wil des Vaders die in de hemelen is.

Hierbij is de vraag aan de orde gesteld, of „goede werken" noodig ter zaligheid zijn of niet. De Roomsch-Katholieke kerk zegt, dat het geloof niet voldoende is, maar dat de liefde bij het geloof moet komen en verdienstelijke goede werken moet doen. Geloof is hier dan verstandelijk voor waar houden wat de kerk leert.

De Hervormers hebben deze opvatting verworpen: geloof is de innerlijke overgave aan God in Christus en daardoor alleen wordt de mensch door God aangenomen. Hoe staat het dan nu met de „werken"? In de Luthersche kerk der zestiende eeuw was dit een punt van langdurigen strijd. Matthias Flacius Illyricus en Amsdorff beschouwden ze als schadelijk voor de zaligheid, Major e.a. als noodig voor de zaligheid. Hij lichtte dit nader toe met te zeggen, dat zij niet de zaligheid „verdienen", maar dat zij noodig zijn, opdat de zaligheid niet weer verloren ga. Men meende van streng-Luthersche zijde, dat op deze wijze de Roomsch-Katholieke opvatting, als zouden de goede werken verdienstelijk zijn, niet genoegzaam geweerd werd. Ten slotte heeft men zich neergelegd bij de formuleering, dat de mensch gerechtvaardigd wordt door het geloof alleen, maar dat dit

geloof onafscheidelijk met de werken verbonden is. Doch velen hebben het zoo opgevat, dat het geloof de werken — dat is dus het zedelijk leven — vervangen kon en moest[1]). Dit is zeker een ernstige misvatting, waartegen Jezus' woord over het d o e n van den wil des Vaders krachtig zich verzet. In de Gereformeerde theologie heeft men dien strijd niet zoo gekend. De zekerheid van het heil rust hier alleen in den wil van God. Door Gods wil ontstaat ook het geloof in den mensch, en dit geloof wordt bevestigd door de goede werken der heiligmaking door den Heiligen Geest. Zij zijn in geen enkel opzicht voorwerp van roem, want zij vloeien voort uit de genade van God. Zij hebben een menschelijk onvolmaakte zijde, maar voorzoover het Gods gaven zijn, zijn ze ook de bekroning waardig[2]). Dit heeft latere theologen er toe geleid de echtheid der verkiezing af te leiden uit de werken die de Christen doet. Dit is zeker zuiverder gedacht dan de echtheid der verkiezing af te leiden uit de bevindingen die de Christen heeft. Maar noch het een noch het ander is de oorspronkelijke bedoeling van het evangelie. De zekerheid rust alleen in de genade van God en kan alleen in het geloof gegrepen worden. Jezus waarschuwt hier tegen een lippenbelijdenis, alsof de leer hoofdzaak zou zijn, en legt den nadruk op de volstrekte gehoorzaamheid aan Gods wil. Niet alsof deze den ingang tot Gods koninkrijk zou verdienen. Maar omdat alleen in de volstrekte gehoorzaamheid aan Gods wil de volstrekte afhankelijkheid van den arme van geest, zijn geloof, tot uiting komt, en daardoor Gods bedoeling bereikt wordt.

Dit wordt in het volgende ook van een anderen vorm van zelfmisleiding gezegd. Is in vers 21 sprake van een lippenbelijdenis, van een overschatting van de leer, in vers

---

[1]) Vergelijk O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus. J. C. Hinrichs, Leipzig. II, 1912, S. 371 f.f. [2]) Zie O. Ritschl, A.w. III 1916, S. 199 f.f.

22 is de zelfmisleiding nog subtieler en gevaarlijker. Hier zijn menschen aan het woord, die in Jezus' naam geprofeteerd en booze geesten gebannen en vele krachten, wel genezingen, gedaan hebben. Dit zijn voorgangers die „succès" hebben gehad, en die misschien meenen een beroep te kunnen doen op de vruchten van hun werk, volgens vers 17 v.v. Maar ook dat is nog geen bewijs, dat zij inderdaad den wil des Vaders hebben gedaan. Was er in dat succès geen zoeken van zich zelf? Was er niet een rekening houden met de menschen? Wat is „succès" anders dan het letten op de eer bij menschen? Meer dan iets anders voert succès van het innerlijke leven met God af naar het uiterlijke schijnbestaan. Jezus' leven was geen „succès", maar er is in de wereldgeschiedenis niets hoogers en niets beters aan te wijzen dan Zijn persoon. Hij zal dan ook als rechter over aller leven uitspraak doen: „te dien dage" dat is op den grooten dag van den Messias, als het eindoordeel wordt uitgesproken, zal hij het ten aanhoore van allen zeggen tot deze voorgangers die op hun uitkomsten zich meenden te kunnen beroepen: „ik heb u nooit gekend" — d.i. ik heb nooit in eenige innerlijke betrekking tot u gestaan; Bornhäuser ziet er een banformule in —; „gaat weg van mij, gij die de zonde doet." Voor „zonde" staat in het oorspronkelijke een woord, dat „wetteloosheid" beteekent. Die succèsmenschen zijn niet innerlijk aan Gods wet, aan Gods wil gebonden. Zij zoeken het op den weg der wereld, zooals de Satan Jezus wilde verzoeken, om zich van de tinne des tempels te storten: uiterlijk groote daden doen. Wetteloosheid is gebondenheid aan de lagere machten. Wie aan den volstrekten wil van God volstrekt gebonden is, is volmaakt vrij, want dan heeft hij den zin van zijn leven gevonden. Dat is de „wet" der vrijheid, waarvan Jak. 1 : 25 spreekt. Deze vrijheid wordt niet, zooals men dikwijls lezen kan, *beperkt* door de liefde, maar zij stelt in staat tot de liefde. De vrijheid van het kind Gods bestaat in het ver-

mogen om den ander lief te hebben en te dienen. Maar wie de „wetteloosheid", d.i. de niet-aan-God-gebondenheid, de zonde doet, zoekt zich zelf, zoekt menschengunst, jaagt naar succès. Hij kan misschien wel profeteeren, kan misschien zelfs booze geesten bannen en vele genezingen doen, maar hij staat niet in volstrekte afhankelijkheid van Gods wil en wordt door den rechter, die niet het uiterlijke maar het innerlijke aanziet, niet gekend. Is er voor hem die tot prediken en leeren geroepen is, aangrijpender waarschuwing denkbaar?

Op het volbrengen van Jezus' woord wordt dan nog eens in een tweevoudig beeld aangedrongen, positief en negatief.

7 : 24 Een ieder dan, die deze mijne woorden hoort en ze volbrengt,
zal te vergelijken zijn bij een verstandig man,
die zijn huis bouwde op de rots;
25 en de regen stroomde neder,
en de stortvloeden kwamen,
en de winden waaiden
en stortten zich op dat huis;
en het viel niet,
want het was gegrondvest op de rots.

26 En een iegelijk die deze mijne woorden hoort en ze niet volbrengt,
zal te vergelijken zijn bij een dwaas man,
die zijn huis bouwde op het zand;
27 en de regen stroomde neder,
en de stortvloeden kwamen,
en de winden waaiden
en stormden tegen dat huis;
en het viel,
en zijn val was groot.

Voor den poëtischen vorm van deze twee strofen elk van negen regels zie bl. 129.

Het beeld verplaatst ons in het bergachtige Joodsche land,

waar op de helling van een berg het huis gebouwd wordt. Graaft men niet diep genoeg, zoodat de fundamenten niet op de steenrots rusten, maar in het zand gelegd worden, dan is bij de felle winterregens alle kans, dat het zand door den van boven neerstroomenden stortvloed wordt weggespoeld en het huis ineen stort.

Hier wordt een krachtig beroep gedaan op 's menschen verantwoordelijkheid. Ieder mensch is bezig zijn innerlijk leven te „bouwen": waarop rust dat bouwsel? Op het zand der uiterlijke, tijdelijke dingen of op de innerlijke gemeenschap met God? Mislukking is niet de schuld van God en niet de schuld van den duivel. De mensch zelf wordt daarvoor verantwoordelijk gesteld. Vroeg of laat zal het blijken, hoe hij bouwt. Zoolang de zon van den voorspoed schijnt, mag het bouwsel goed en hecht lijken. Als de stormvlagen van den tegenspoed opsteken, dan zal het eerst uitkomen, of de grondslag goed is gelegd.

Augustinus merkt op, dat het slot der bergrede niet gericht is tegen hen die openlijk Gods woord verachten. Neen, beide groepen zijn gewillig het aan te hooren, maar dat is niet genoeg. Het hooren moet volbrengen worden.

Het is opmerkelijk, hoe dikwijls daarop in het Mattheüs-evangelie nadruk wordt gelegd. In 5 : 16 wordt gesproken van goede werken die den Vader moeten verheerlijken. In 7 : 12 van het goede dat men den naaste moet doen. In 7 : 21 zal alleen hij binnengaan, die den wil des Vaders doet. In 7 : 24 moet het hooren tot volbrengen leiden. In 9 : 13 en 12 : 7 wordt op de uitspraak gewezen: barmhartigheid wil ik en geen offerande. In 12:50 wil Jezus alleen hen die den wil des Vaders doen, zijn verwanten noemen. Volgens 16 : 27 zal de Zoon des menschen een iegelijk vergelden naar zijn doen. In de gelijkenis van de twee zoons, 21 : 28 v.v., is hij die in den wijngaard werken gaat, degene die den wil des vaders doet. De zonde der schriftgeleerden en Farizeeën is, volgens 23 : 3,

dat zij het zeggen en niet doen. De dienstknecht, die zijn talent niet gebruikte, is lui en slecht, volgens 25 : 26. Bij het laatste oordeel, 25 : 31 v.v., gaat het om wat allen gedaan hebben.

Daaruit blijkt wel overtuigend, dat Jezus zich niet tevreden heeft willen stellen met een goede gezindheid en het daarom onjuist is te zeggen, dat daarop zijn prediking gericht zou zijn. Alleen in de daad komt het uit, wie en wat de mensch is. Maar die daad mag niet naar het uiterlijke beoordeeld worden. Zedelijk goed is alleen wat in zijn motief goed is. En het eenig goede motief is gehoorzaamheid aan God, uit liefde tot Hem geboren.

Dat is de prediking, waarmede Jezus in de bergrede tot ons komt. Hoe die liefde tot God ontstaat, daarover geeft Hij geen betoog, maar dat stelt Hij voorop in de zaligsprekingen. De arme van geest, de zachtmoedige, de treurende, hij die dorst naar de gerechtigheid, de barmhartige, de reine van hart, de vredemaker, hij verstaat het ook zonder betoog, zoodra hij Jezus in zijn leven ontmoet. Want naar de juiste opmerking van Saitschick: de boodschap van Jezus laat zich niet in nauwkeurig begrensde gedachten brengen; zij is geen wijsbegeerte en geen zedeleer, maar zin en waarheid van ons leven.

Besluit

XXV.

MATTH. 7 : 28.

7 : 28 **En het geschiedde, als Jezus deze woorden geëindigd had, dat het volk verslagen stond over zijne leer; want hij leerde hen als een die gezag heeft en niet als hunne schriftgeleerden.**

Wij leven in een wereld van geheimen en raadsels. Wie zijn wij zelf? Wat is onze ziel? Wat het verband van ziel en lichaam? Van waar nam ons bestaan een oorsprong? Waarheen drijft ons leven? Wie, wat zijn de menschen met wie wij omgaan? Wat zijn hun overleggingen? Wat is het doel der menschheid? Wat beteekent de schoonheid der schepping en hoe tegelijk zooveel verschrikking? Wie en wat is God?

Terwijl wij met al die vragen en raadsels ons kwellen, treedt Jezus ons tegemoet en spreekt als een die gezag heeft. De profeten waren van tijd tot tijd geïnspireerd en spraken als door hoogeren Geest gedreven. Jezus sluit het profetisme af. Hij spreekt uit de eenheid met God. En Zijne woorden zijn koel en klaar als het water uit de bron.

Hij bouwt met de aanwezige bouwsteenen een nieuw gebouw. De wetenschap beziet elken steen en geeft de herkomst aan, vergelijkt de structuur van elk deeltje met wat elders wordt gevonden. Maar wie met het innerlijk oog der intuïtie Jezus heeft gezien, vat de bedoeling van het geheel en verstaat den geest die uit den opzet spreekt. Het onderzoek van de bijzonderheden heeft zijn waarde. Veel wordt ons duidelijker en veel wordt ons nader gebracht.

Het is als wanneer een kenner voor ons een oud kerkgebouw in al zijn bijzonderheden verklaart. Nu leven wij met elk onderdeel mee. Maar de eerste voorwaarde is: den geest van het geheel verstaan. Zoo is de eerste voorwaarde, om den zin der bergrede te leeren kennen: Jezus zien en hem aanvaarden.

Wie is hij die tot ons spreekt als een die gezag heeft? De eerste hoorders, voortgekomen uit het Joodsche volk, noemden hem den Messias. En hij was het. Paulus noemde hem den Christus, die de Zoon van God is. En hij was het. Johannes sprak van het Woord, dat vleesch geworden onder ons gewoond heeft. En hij was het. Straks zou de kerk hem noemen God uit God en licht uit licht. En hij was het. Hebben wij wellicht een anderen en een beteren naam, om uit te drukken dat door hem God tot ons spreekt en in hem Gods liefdewil tot uiting komt? Laten wij hem dien naam dan geven.

De schare stond verslagen over zijn leer. Straks riepen zij Hosannah! Maar kort daarop: Kruisigt hem! Zij hebben hem wel gehoord, maar niet verstaan.

De schriftgeleerden beschouwden hem met argwaan en straks steeg hun tegenzin tot haat. Want de schriftgeleerdheid houdt zich bij de letter, bij den vorm, de bijzaak. De Geest die letter en vorm verbreekt, is haar een verschrikking. Zij kent alleen het voorschrift van de wet.

En de wet heeft hare betrekkelijke waarde. Daar zijn in den mensch en in de menschheid donkere driften — zijn het natuurdriften of is het de Geest uit den afgrond, die hier drijft? —, donkere driften die gebreideld moeten worden. Dat is de taak der wet voor hem, die het hoogere nog niet kent. Maar als het hoogere is gekomen, heeft het lagere zijn taak vervuld. Wanneer in Christus de Geest van God komt, dan heeft de letter der wet afgedaan. En het geheele leven is nieuw geworden, en de vrijheid van de kinderen Gods is aangebroken.

Wie de vrijheid niet kan dragen, heeft de wet noodig. Maar de wet is het hoogste niet. Bij den onmondigen Christen moet zij haar dienst doen. Maar de kerk heeft niet tot taak, zooals de Roomsch-Katholiek het wil, om de Christenheid onmondig en onder de wet te houden. Zij moet tot Christus brengen. En waar Christus is, daar is de vrijheid. Hij wordt nu de norm; en de liefde wordt de vervulling der wet. Want vrijheid is: het vermogen om onbaatzuchtig, dat is in waarheid lief te hebben.

Dit konden de schriftgeleerden niet verstaan. Dat verstaat nog altijd de schriftgeleerdheid niet, want zij komt voort uit hen die door de wet gebonden zijn en in die gebondenheid als in het hoogste roemen.

Maar niet alleen het volk heeft Jezus aangehoord, en niet alleen de schriftgeleerden. Daar was ook een kring van armen van geest, treurenden, zachtmoedigen, hongerenden en dorstenden naar de gerechtigheid. Zij luisterden toe en zwegen en overlegden in hun hart en wachtten. En straks openbaarde zich Christus aan hen in zijn opstandingsheerlijkheid. En toen wisten zij wat zij vroeger slechts vermoed hadden: hij die sprak als een die gezag heeft, hij is de openbaring van dien God, Wiens wezen liefde en Wiens werken wijsheid is.

Geraadpleegde Literatuur

De onderstaande lijst van boeken en artikelen bedoelt geen volledigheid. Dan zou er heel wat meer genoemd moeten worden. Het bevat alleen wat voornamelijk tot grondslag diende van dit boek. Hier kunnen de titels gevonden worden van die geschriften, waarvan de schrijvers zonder verwijzing in den tekst zijn genoemd. R. K. achter sommige titels beteekent Roomsch-Katholiek.

Dr. W. J. Aalders, Het Onze Vader. 1928.

Ernst Achelis. Die Bergpredigt nach Matthäus und Lucas. 1875.

W. C. Allen. A critical and exegetical Commentary on the Gospel acc. to S. Matthew. 1922.

P. Althaus. Die Krisis der Ethik u. das Evangelium. 1926.

A. Arenson. The Sermon on the Mount. The anthroposophical Society. 1914.

B. W. Bacon. Non-Resistance Christian or Pagan? 1918.

—— The Blessing of the Peacemakers. The Expository Times Nov. 1929. P. 58 s.s.

K. Barth. Die Kirche und die Kultur. Zw. d. Z. 1926. S. 362—384.

—— Das Halten der gebote. Zw. d. Z. 1927³. S. 206—227.

O. Baumgarten. Bergpredigt und Kultur der Gegenwart. 1921.

Alb. Bayet. les morales de l'évangile. 1927.

Dr. G. A. van den Bergh van Eysinga. De Wereld van het Nieuwe Testament. 1929.

Dr. Ir. H. G. van Beusekom. Gandhi en zijn Beteekenis voor de Toekomst van Britsch-Indië. 1930.

E. Bischoff. Jesus und die Rabbinen. Jesu Bergpredigt und Himmelreich in ihrer Unabhängigkeit vom Rabbinismus. 1905.

W. Th. Boissevain. Evangelische Katholiciteit. 1929.

Ad. Bonhöffer. Epiktet und das Neue Testament. 1911.

Karl Bornhäuser. Das Wirken des Christus durch Taten und Worte. 1924.

—— Die Bergpredigt. Versuch einer zeitgenössischen Auslegung. 2e Aufl. 1923.

A. Büchler, Studies in Sin and Atonement in the rabbinic Literature of the first Century. 1928.
R. Bultmann. Jesus. Deutsche Bibliothek. 1926.
C. F. Burney. The Poetry of our Lord. 1925.
J. J. Buskes Jr. Kees Boeke. Zeven artt. in „Woord en Geest”. Gereform. Weekblad, No. 227—233 (21 Febr.—4 April 1930).
C. J. Cadoux. The early Church and the World. 1925.
E. Cahn. Einiges über und gegen den religiösen Sozialismus. Die Christl. Welt 1930. No. 5 en 6. S. 199—203, 273—278.
Joh. Calvijn. In Novum Testamentum Commentarii. Vol. I. Ed. A. Tholuck. 1833.
Mad. Cecilia. The Gospel according to S. Matthew. Sec. ed. 1921. R. K.
Osw. Chambers. Studies in the Sermon on the Mount. 4th ed.
Gustaf Dalman. Orte und Wege Jesu. 1921.
K. Deiszner. Paulus und Seneca. 1917.
M. Dibelius. Die Unbedingtheit des Evangeliums und die Bedingtheit der Ethik. Die Christl. Welt, 1926. S. 1103—1120.
E. von Dobschütz. Die Paradoxie im Neuen Testament. In Zeitschr. für Syst. Theol. 1930. S. 181—200.
Dods, Denney, Moffatt. The literal Interpretation of the Sermon on the Mount. 1904.
Karl Eger. Die Botschaft Jesu von der Herrschaft Gottes. 1925.
The Expository Times. April—Oct. 1928. The Sermon on the Mount.
Dr. Fr. Fenner. Die Krankheit im Neuen Testament. 1930.
P. Feine. Ueber das gegenseitige Verhältnis der Texte der Bergpredigt bei Matthäus und bei Lukas. Jahrb. für Prot. Theol. 1885, No. 1. S. 1—85.
—— Theologie des neuen Testaments. 3e Aufl. 1919. De 4e Aufl. is beknopter.
P. Fiebig. Jesu Bergpredigt. Rabbinische Texte zum Verständnis der Bergpredigt. 1924.
—— Der Erzählungsstil der Evangelien. 1925.
—— Das Vaterunser. Ursprung Sinn und Bedeutung des christlichen Hauptgebets. 1927.
—— Der Sinn der Bergpredigt in Zeitschr. für Systemat. Theol. VII. 1929. 497—515.
J. A. Findlay. Jesus as they saw him. 1920.
—— The realism of Jesus. A Paraphrase and Exposition of the Sermon on the Mount.

R. H. Fisher. The Beatitudes. (1912) 1927.
Erich Foerster. Rudolf Bultmanns Jesusbuch. Z. f. Th. u. K. 1928. S. 28—50.
A. Fridrichsen. „Accomplir toute justice", in Congrès d'histoire du Christianisme I, 1928, p. 167—178.
Leo Frobenius. Paideuma. Umrisse einer Kultur- und Seelenlehre. 1921.
Dr. K. Furrer. Das Leben Jesu Christi. 1905².
Aug. Freih. von Gall. Basileia tou Theou. 1926.
Die Gandhi-Revolution von L. Ragaz u. A. 1930.
Gandhi. La jeune Inde. 1925.
Prof. Dr. Rud. Glaser. Griechische Ethik auf römischem Boden und Christentum. In Zeitschr. für System. Theol. VII. 1929. 516—523.
Gerhard Gloege. Reich Gottes und Kirche im neuen Testament. 1929.
Ch. Gore. D. D. The Sermon on the Mount. 21st ed. 1924.
Ch. Gore e. o. A New Commentary of Holy Scripture. Sec. ed. Mrt. 1929.
Ed. Grimm. Die Ethik Jesu. 1903.
Dr. F. W. Grosheide. Het heilige Evangelie volgens Mattheüs. 1922.
H. Haas. Idee und Ideal der Feindesliebe in der auszerchristlichen Welt. 1927.
A. Harnack. Das Wesen des Christentums. 1900 (en later).
H. Hartmann. Jesus, das Dämonische und die Ethik. 2e Aufl. 1923.
A. Hauck. Jesus. Gesammelte Vorträge. 1921.
G. J. Heering. De Zondeval v. h. Christendom. 1928.
Anton Heinen. Die Bergpredigt Jesu Christi. Was sie dem Manne des 20-jahrhunderts zu sagen hat. 1921 v.v. R.K.
C. F. Georg Heinrici. Die Bergpredigt begriffsgeschichtlich untersucht. 1905.
J. C. Helders. De Zaligsprekingen. 1928.
Rud. Hermann. Die Bergpredigt und die Religiös-Sozialen. 1922.
Karl Holl. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. I. Luther. 1927.
F. J. F. Jackson and K. Lake. The Beginnings of Christianity. Vol. I. 1920.
H. Jacoby. Neutestamentliche Ethik. 1899.
Dr. Joachim Jeremias. Jerusalem zur Zeit Jesu. Kultur-

geschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte. V. I 1923, II 1929.
F. Kattenbusch. Uber Feindesliebe im Sinne des Christentums. 1916.
Henry C. King. The Ethics of Jesus. 1910.
O. Kirn. Die sittlichen Forderungen Jesu (in Biblische Zeit- und Streitfragen). 1910.
G. Kittel. Bergpredigt und Ethik des Judentums. Z. f. S. Th. 1924—25. S. 555—594.
—— Die Probleme des palästinischen Spätjudentums u. das Urchristentum. 1926.
J. Klausner. Jesus of Nazareth. His Times, his Life and his Teaching. 1927.
E. Klostermann. Das Matthäus-evangelium. 2e Aufl. 1927.
J. B. Lancelot. Guidance and Rule (Twelve Lectures on the sermon on the Mount).
J. Lagrange des frères prêcheurs. Evangile selon saint Matthieu. 3e ed. 1927. R. K.
W. E. P. Lecky. Sittengeschichte Europas von Augustus bis auf Karl den Grossen. 3e Aufl. 1904.
Dr. J. A. C. van Leeuwen. Het Evangelie van Mattheüs. 1927[3].
—— Openbaring en cultuur. 1929.
J. Leipoldt. Jesus und die Frauen. 1921.
—— Das Gotteserlebnis Jesu im Lichte der vergleichenden Religionsgeschichte. 1927.
Fr. Loofs. Wer war Jesus Christus? 1916.
Emil Ludwig. Der Menschensohn. 1928.
A. Lugan. L'Evangile et les biens terrestres. 1929. R. K.
W. Lüttge. Das Christentum in unserer Kultur. 1925.
Hor. Marriott. D. D. The Sermon on the Mount. 1925.
C. C. Mc Cown. The Genesis of the Social Gospel. 1929.
A. H. McNeile. The Gospel acc. to S. Matthew. 1915.
—— Introduction to the New Testament. 1927.
Menno Simons. Fundamentum. Ein Fundament und klare Anweisung von der seligmachenden Lehre unsers Herren Jesu Christi u.s.w. Gedruckt im Jar 1575.
P. Metzger. Der Begriff des Reiches Gottes im Neuen Testament. 1910.
W. Michaelis. Täufer, Jesus, Urgemeinde. Die Predigt vom Reiche Gottes vor und nach Pfingsten. 1928.
A. Rix Militz. The Sermon on the Mount. 1893. Herz. uitgave.

J. Moffatt. Love in the New Testament. 1929.
L. Monod. Le Sermon sur la Montagne. 1902.
G. F. Moore. Judaism in the first Centuries of the Christian Era. 2 vol. 1927.
E. Mugler. Gottesdienst und Menschenadel. II. Die Pharisäische Gesetzesreligion und Jesus. 1928.
Dr. Joh. Müller. De Bergrede in onze Taal en voor onzen Tijd. Uit het Duitsch door Dr. Bella Jansen. 1924.
K. Müller. Ehelosigkeit aller Getauften in der alten Kirche. 1927.
Friedr. Nägelsbach. Der Schlüssel zum Verständnis der Bergpredigt. 1916.
Ditlef Nielsen. Der geschichtliche Jesus. 1928.
J. B. Paton a. o. Christ and Civilization. 1910.
H. Pernot. Pages choisies des évangiles. 1925.
A. Philip. Sozialismus und Christentum. Die Christl. Welt 1930. No. 6. S. 267—273.
Dr. A. Pierson. De Bergrede en andere Synoptische Fragmenten. 1878.
K. F. Proost. De Bergrede. Hare herkomst en strekking. 1914.
A. W. Robinson D. D. Studies in the Teaching of the Sermon on the Mount. 1922.
Th. H. Robinson. The Gospel of Matthew. 1928.
Dr. K. H. Roessingh. Persoonlijkheid en Cultuur. In verzamelde Werken. I. 235—257. 1926.
A. Runestam. Das ethische Problem der Bergpredigt. Z. f. S. Th. 1926—27. S. 555—572.
Rob. Saitschick. Die innere Welt Jesu. 1928.
Alph. Schenz. Die Bergpredigt in ihrer ursprünglichen Schönheit. 1929. R. K.
Ad. Schlatter. Die Geschichte des Christus. 1921.
—— Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit. 1928.
H. Schlingensiepen. Die Auslegung der Bergpredigt bei Calvin. 1927.
Ludw. Schneller. Die Bergpredigt in zwanzig Predigten ausgelegt. 1924.
Ad. Schullerus. Die Bergrede in Predigt und Unterricht. 1918.
A. Schweitzer. Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. 1913 (1921).
—— Der Verfall und Wiederaufbau der Kultur. 1925.
—— Kultur und Ethik. 1926.
—— Selbstdarstellung. 1929.

E. F. Scott. The ethical Teaching of Jesus. 1926.
Sédir. Le Sermon sur la Montagne. 1921 R. K.
G. Sevenster. Ethiek en Eschatologie in de synoptische Evangeliën. 1929.
Simons. Menno zie Menno Simons.
Dr. J. R. Slotemaker de Bruine. Christel. Sociale Studiën. I. 6e dr. 1923.
F. W. Smailes. „Perfect" Man. A Study in the Sermon on the Mount.
F. A. M. Spencer. The Theory of Christ's Ethics. 1929.
C. Stange. Zur Ethik der Bergpredigt. Z. f. S. Th. 1924. S. 37-74.
Alph. Steinmann. Die Bergpredigt exegetisch-homiletisch erklärt. 1926. R. K.
Strack-Billerbeck. Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I, 1922 en IV, 1928.
E. B. Streeter. The four Gospels. A study of Origins. 1924.
A. Tholuck. Die Bergrede Christi ausgelegt. 5e Aufl. 1872.
Leo Tolstoi. Mijn geloof. 1887.
R. C. Trench. Die Erklärung der Bergpredigt aus den Schriften des H. Augustinus (1904).
E. Troeltsch. Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. 1919 (Anastatischer Neudruck der Ausgabe von 1912).
Dr. J. Th. Ubbink. Jezus de Christus. 1930.
W. A. Visser 't Hooft. The Background of the social Gospel in America. 1928.
Dr. Bruno Wehnert. Jesu Bergpredigt psycholog. u. philosoph. erklärt. 1914.
H. Weinel. Die Bergpredigt. 1920. (Aus Natur u. Geisteswelt. No. 710).
—— Biblische Theologie des Neuen Testaments. 3e Aufl. 1921.
Dr. B. Weisz. Das Mattheüs-evangelium. 10e Aufl. 1910. In Meijer's Krit. exeg. Komm. über das N. T.
Joh. Weiss. Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. 1892. 2e gewijzigde druk 1900.
—— Die Schriften des N.T. neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt. 2e Aufl. 1907 f.
P. Wendland. Die Hellenistisch-Römische Kultur u.s.w. Zweite Aufl. 1912.
Paul Wernle. Jesus. 1916.
H. Windisch. Friedesbringer-Gottessöhne. Z. f. d. N. T. W. 1925. S. 240—260.

—— Der Sinn der Bergpredigt. Ein Beitrag zum Problem der richtigen Exegese. 1929.
J. C. Wissing. Het begrip van het Koninkrijk Gods vooral met betrekking tot de religieus-socialen in Zwitserland. 1927.
H. G. Wood. The Mind of Christ on Moral Problems of To-day-Socialism. The Expository Times Jan. 1930, p. 186—189.
W. Wrede. Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. 1901.
T. H. Wright. The Sermon on the Mount for To-day. 1927.
G. Wünsch. Die Bergpredigt bei Luther. 1920.
—— Evangelische Wirtschaftsethik. 1927.
—— A. D. Müller. Betrachtungen zu Wünschs Evangelischer Wirtschaftsethik. Z. f. Th. u. K. 1928. 362—382.
—— Dr. W. J. Aalders. Sociale Ethiek in Nieuwe Theol. St. 1928 161—167.
Theod. Zahn. Das Evangelium des Matthäus. 4e Aufl. 1922.
J. de Zwaan. Bultmann's Jesus. Eltheto 1927-28.
—— Antieke Cultuur om en achter het Nieuwe Testament. 1926[3].
—— Jezus, Paulus en Rome. 1927.
—— Het Christusgetuigenis van Paulus. 1929.

Register van Bijbelplaatsen

OUD TESTAMENT

Genesis 1 189

4 : 23 288
15 : 1 332

Exodus

4 : 22 86
Tien geboden 5, 6, 162, 170, 173, 209, 265 v., 276
20 : 7 283
21 : 24 288
23 : 4 298

Leviticus 19 114

19 : 12 283
19 : 18 296, 297
19 : 34 296
24 : 20 288

Numeri

30 : 3 284

Deuteronomium

10 : 19 296
11 : 8-17 59
11 : 26 357
19 : 21 288
23 : 1 277
23 : 22 284
24 : 1 47
32 : 6 85 v.

1 Samuël

1 : 1 v.v. 275

1 Kronieken

22 : 9 243
29 : 10-13 135

Ezra 49

Nehemia 49

Job 108
3 : 1 222

Psalmen

1 : 1 226
8 189
22 : 29 58
24 : 3 62, 240
34 : 19 232
37 108
37 : 11 227, 235
48 : 3 284
51 : 12 240
73 108
73 : 1 240
93 : 1 58
99 : 1 58
145 : 13 58, 60

Spreuken

3 : 9 108
10 : 27 108
22 : 9 334
23 : 6 334
25 : 21 v., 298
26 : 11 346
28 : 22 334

Hooglied 93

Jesaja

1 : 26 v. 243
40—66 256
41 : 27 218
52 : 7 218
55 : 1 131, 237
60 : 3 253, 256
61 : 1 218, 219, 231, 232, 234
61 : 2 234, 235
63 : 15 86
66 : 12 243

Ezechiël 45

Daniël

7 : 13 v. 256
10 : 16 222

Hosea
12 : 1 86

Amos
3 : 2 227 v.
9 : 7 227 v.
Jona 256

APOCRIEFEN ENZ.

Jezus Sirach
3 : 30 311
12 : 4 297
12 : 10 297
12 : 12 297
23 : 1 86
23 : 4 86
34 : 15 352
34 : 31 311
39 : 7 v. 311

Tobia
4 : 15 352
12 : 8 v. 312
12 : 9 311

Henoch 29

Psalmen van Salomo
9 : 9 332
17 : 27 86

Levi
13 : 5 332

Issaschar
5 : 2 114

Brief van Aristeas 352

NIEUW TESTAMENT

Mattheus
1 : 1—4 : 24 18, 122
1 16, 35
1 : 1 20
1 : 17 122, 123
2 17, 35
3 : 1—13 : 58 15
3 17, 35
3 : 15 94
3 : 17 88
4 : 1-11 18
4 : 13 217
4 : 17 63, 179
4 : 18-22 157
4 : 23-25 20, 217 v.v.
4 : 24—9 : 35 122, 123
4 : 24 v. 18, 123
5 : 1—11 : 30 18
5—7 21
5 1, 145
5 : 1 139, 159, 217 v.v.
5 : 2 138, 139, 159
5 : 3-12 Zaligsprekingen 1, 5, 6, 7, 33, 50, 62, 69, 70, 110, 123, 128, 131, 133, 136, 137, 141, 156, 157, 158, 165, 166, 223, 224 v.v., 365.
5 : 3 57, 69, 105, 110, 131, 139, 156, 170, 179, 226, 227 v.v., 247
5 : 4 124, 139, 233 v.v.
5 : 5 139, 227, 236, 246
5 : 6 94, 131, 139, 237 v.
5 : 7 139, 238 v.v.
5 : 8 139, 240 v.v.
5 : 9 139, 242 v.v., 298
5 : 10-16 137
5 : 10 34, 57, 69, 94, 96, 103, 105, 139, 157, 226, 237, 245 v.v.
5 : 11 96, 103, 128, 139, 141, 227, 237, 245 v.v.
5 : 12 104, 128, 139, 157, 245 v.v.
5 : 13-16 136, 193, 250 v.v.
5 : 13 141, 250 v.v.
5 : 14 131, 142, 250 v.v.
5 : 15 124, 142, 250 v.v., 334
5 : 16 75, 84, 109, 250 v.v., 259, 351, 364
5 : 17-20 113, 136, 137, 194, 258 v.v.
5 : 17 128, 291
5 : 18 142
5 : 19 57, 157
5 : 20 41, 52, 57, 62, 94, 299, 351
5 : 21-48 18, 136, 137, 260, 262, 263, 265 v.v., 305
5 : 21 268 v.v., 276, 351
5 : 22 133, 268 v.v.

5 : 23 7, 114, 132, 271 v.v., 325
5 : 24 132, 271 v.v.
5 : 25 142 v., 271 v.v.
5 : 26 143, 271 v.v.
5 : 27 136, 273 v.v.
5 : 28 273 v.v.
5 : 29 273 v.v., 344
5 : 30 273 v.v.
5 : 31 47, 136, 279 v.v.
5 : 32 143, 279 v.v.
5 : 33 283 v.v.
5 : 34 283 v.v.
5 : 35 283 v.v.
5 : 36 283 v.v.
5 : 37 283 v.v., 289
5 : 38 195, 288 v.v.
5 : 39 7, 131, 143, 203, 288 v.v.
5 : 40 131, 143, 288 v.v.
5 : 41 288, 290 v.
5 : 42 136, 144, 288, 290 v., 292 v.
5 : 43 88, 239, 296 v.v.
5 : 44 116, 126, 144, 296 v.v., 325, 346, 349
5 : 45 84, 126, 144, 145, 296 v.v.
5 : 46 104, 144, 296 v.v.
5 : 47 144, 296 v.v.
5 : 48 7, 84, 99, 145, 179, 180, 305 v.v., 336, 352
6 145, 147
6 : 1-18 18, 129, 136, 137
6 : 1 84, 94, 96, 104, 309 v.v.
6 : 2 41, 104, 312 v.v.
6 : 3 312 v.v.
6 : 4 84, 105, 312 v.v.
6 : 5 41, 104, 315 v.v.
6 : 6 84, 105, 127, 315 v.v., 323
6 : 7-15 129
6 : 7 318 v.
6 : 8 84, 318 v.
6 : 9-13 Gebed des Heeren 5, 18, 100, 130, 131, 133 v., 137, 147 v., 173, 319 v.v., 349
6 : 9 84, 88, 146, 319 v.v.
6 : 10 58, 61, 63, 146, 320 v.v.
6 : 11 146, 320
6 : 12 146, 320
6 : 13 57, 146, 289, 320
6 : 14 126, 130, 132, 240, 320, 325
6 : 15 84, 126, 130, 132, 240, 320
6 : 19-34 136, 137
6 : 16 104, 327 v.v.
6 : 17 206, 327 v.v.
6 : 18 84, 105, 327 v.v.
6 : 19—7 : 6 18
6 : 19-34 136, 137
6 : 19-21 129
6 : 19 126, 128, 137, 146, 157, 330 v.v.
6 : 20 126, 146, 330 v.v.
6 : 21 128, 147, 330 v.v.
6 : 22 126, 128, 129, 131, 137, 147, 334 v.
6 : 23 126, 128, 147, 334 v.
6 : 24 127, 128, 147, 202, 335 v.
6 : 25-34 129, 147, 157, 228
6 : 25 126, 336 v.v.
6 : 26 336 v.v.
6 : 27 337 v.v.
6 : 28 337 v.v.
6 : 29 337 v.v.
6 : 30 337 v.v.
6 : 31 337 v.v.
6 : 32 337 v.v.
6 : 33 58, 61, 94, 337 v.v., 352
6 : 34 128, 157, 323, 337 v.v.
7 : 1-12 136, 137, 342 v.v., 351
7 : 1-5 148
7 : 1 41, 137, 324, 342 v.v.
7 : 2 240, 342 v.v.
7 : 3 127, 157, 344 v.
7 : 4 127, 157, 344 v.
7 : 5 127, 157, 344 v.
7 : 6 126, 130, 131, 137, 148, 157, 345 v.v., 348
7 : 7-20 18
7 : 7-11 137, 148, 179, 347 v.v.
7 : 7 126, 130,347 v.v.
7 : 8 347 v.v.
7 : 9 347 v.v.
7 : 10 347 v.v.

7 : 11 84, 127, 130, 347 v.v., 358
7 : 12 88, 120, 148, 172, 204, 228, 347, 348, 349 v., 351 v.v., 357, 364
7 : 13-28 137
7 : 13 127, 129, 148, 180, 356 v.v.
7 : 14 127, 148, 180, 356 v.v.
7 : 15 127, 129, 148, 358 v.
7 : 16 129, 148, 358 v.
7 : 17-20 129, 358 v.
7 : 17 148, 358 v.
7 : 18 148, 358 v.
7 : 19 148, 359
7 : 20 148, 359
7 : 21-23 20, 359 v.
7 : 21 57, 62, 72, 84, 129, 148, 359 v.v., 364
7 : 22 103, 129, 148, 152, 198, 360 vv.
7 : 23 148, 152
7 : 24-27 136, 148, 363 v.v.
7 : 24 129, 363 v.v., 364
7 : 25 363 v.v.
7 : 26 129, 363 v.v.
7 : 27 363 v.v.
7 : 28 21, 34, 159, 366 v.v.
8 en 9 15
8 : 5-13 149
8 : 11 62
8 : 16 v. 103
9 : 13 239, 364
9 : 14-17 329
9 : 15 103
10 15, 21, 157
10 : 6 256
10 : 8-10 229
10 : 10 105
10 : 24 103
10 : 27 155, 222
10 : 33 103
10 : 34-38 82
10 : 40-42 103, 105
11 : 1 21
11 : 4-6 103
11 : 5 50, 232
11 : 11 67, 261
11 : 19 203
11 : 25-30 103
11 : 27 66, 88
11 : 28-30 68
11 : 28 61
12 : 1—16 : 20 18
12 : 6 103
12 : 7 364
12 : 27 219
12 : 28 66, 103, 219
12 : 31 v. 219
12 : 33 v.v. 359
12 : 41 v. 103
12 : 45 18
12 : 50 364
13 15, 18, 21, 170
13 : 3-9 68
13 : 31-33 68
13 : 41 67
13 : 44-46 68
13 : 53 21
15 : 24 256
16 : 16 88
16 : 21—20 : 28 19
16 : 24 110, 353
16 : 25 68, 111
16 : 26 338
16 : 27 364
16 : 28 67
17 : 5 88
17 : 14 v.v. 220
17 : 21 330
17 : 24-17 203
17 : 25 88
18 21
18 : 21 v. 18
18 : 21-35 325, 343
18 : 23-25 111
18 : 35 325
19 : 1 21
19 : 4 276
19 : 5 v.v. 280
19 : 12 277
19 : 16-22 265
19 : 16 68
19 : 17 68
19 : 18 v. 265
19 : 21 68, 99, 307, 308
19 : 23 v. 68
19 : 28 106
19 : 29 68
20 : 1-16 106
20 : 8 105
20 : 20-28 110
20 : 21 67
20 : 28 20, 71

20 : 29—28 : 20 19
21 : 25 47 v.
21 : 28 v.v. 364
21 : 31 63
21 : 32 94
21 : 37 88
22 : 15 42
22 : 21 203
22 : 25 18
22 : 37-40 351
23—25 21
23 15
23 : 3 364
23 : 4 262
23 : 13 41
23 : 15 41, 359
23 : 16-22 284
23 : 24 344
24 en 25 16
24 : 46 v. 106
25 : 1-30 68
25 : 15-28 261
25 : 21 106
25 : 26 365
25 : 31 v.v. 365
25 : 33 106
25 : 37 v. 110
26 : 1 21
26 : 28 20, 71
26 : 29 85
26 : 63 88
26 : 64 285
28 : 20 19, 22, 35

Markus
2 : 1—3 : 6 26
6 : 8 v. 229
10 : 4 280
10 : 11 280
11 : 15-17 26
11 : 27-33 26
12 : 13-40 26
12 : 34 67
12 : 40 55

Lukas
1 : 75 94
2 : 25 385
4 : 16-30 151, 218
4 : 18 232
4 : 25-27 219
6—16 138
6 154
6 : 17 139
6 : 20 139, 202, 227
6 : 21 139, 237
6 : 22 139
6 : 23 140
6 : 24 140, 202
6 : 25 140
6 : 26 140
6 : 27 144, 145, 297
6 : 28 144, 145, 297
6 : 29 143, 145
6 : 30 144, 145, 290
6 : 31 148
6 : 32 144, 145
6 : 33 144, 145
6 : 34 144, 145, 290, 292
6 : 35 144, 145, 290, 292
6 : 36 144, 145, 239, 306
6 : 37-42 148
6 : 43 v. 148
6 : 46 148
6 : 47-49 148
7 : 1-10 149
8 : 2 v. 203
8 : 16 142, 145
9 : 3 229
9 : 51-56 264
10 : 4 229
10 : 7 105
10 : 17-19 261
10 : 18 322
10 : 29-37 299
11 : 1-13 320, 348 v.
11 : 1 146, 147
11 : 2 146, 147
11 : 3 146, 147
11 : 4 146, 147
11 : 12 348
11 : 9-13 148
11 : 20 66
11 : 24 219
11 : 33 142, 145, 251
11 : 34-36 147
11 : 52 223
12 : 16-20 202
12 : 20 48
12 : 21 50
12 : 22-31 147
12 : 32 85
12 : 33 146, 147
12 : 34 147

12 : 57-59 142 v., 145, 272
12 : 58 272
13 : 24 148
13 : 26 v. 148
14 : 1 42
14 : 26 82
14 : 34 141 v., 145
14 : 35 142
15 : 11-32 68, 87, 326
16 : 9 48
16 : 13 147
16 : 17 142, 145, 260
16 : 18 143, 145, 280
17 : 10 111
17 : 21 67
17 : 24 75
18 : 9-14 50, 112
18 : 12 317, 328
22 : 29 v., 106
22 : 36 202
22 : 38 202
23 : 9 346
23 : 42 67

Johannes
1 : 17 168
3 : 17 168 v.
3 : 18 v.v., 82, 169
3 : 36 82
4 : 24 69, 241
4 : 27 275
7 : 37 131, 237
7 : 49 342
8 : 1-11 343
14 : 16 v.v., 235
16 : 7 v.v., 235
16 : 8 94
16 : 10 94
19 : 23 v. 203

Hand. der Apostelen
2 : 17 v. 248
2 : 44 v. 205
2 : 47 248
4 : 34 v. 205
5 : 4 205
8 : 4 248
9 : 9 329
10 : 30 329
11 : 29 v. 205
12 : 25 205
13 : 2 v. 329
14 : 23 329
15 : 29 354

Romeinen
6 : 5-23 72
11 : 25 v. 260
12 : 1 72
12 : 15 298
13 : 11—14 72
14 : 17 73

1 Korinthen
1 : 8 72
1 : 30 96
4 : 20 73
7 : 10 280
11 : 4 v. 248
12 : 18 335
13 : 12 242
14 : 26 248

2 Korinthen
5 : 17 73, 160
7 : 1 72
8 en 9 205
9 : 9 v. 309

Galaten
2 : 10 205
5 : 14 259

Efeziërs
2 : 14 243

Philippenzen
4 : 11-13 103

Kolossenzen
1 : 13 73
3 : 1-3 72
4 : 6 251

1 Thessalonicensen
1 : 9 v. 72
5 : 10 v. 72
5 : 22 v. 72

1Timotheüs
4 : 1 v.v. 278

Hebreeën 69, 262

Jakobus
1 : 18 324
1 : 25 362

1 Petrus
2 : 9 73
2 : 19 248

2 Petrus
2 : 21 v. 346

1 Johannes
3 : 2 241

Openbaring van Johannes
1 : 6 73
3 : 21 73
6 : 9-11 248
14 : 1-5 278
20 : 4 en 5 248

De Leer der XII Apostelen
1 : 2 354
9 : 3 347

2 Klemens
16 : 4 311

Naam- en Zaakregister

Aalmoes 34, 109, 129, 158, 300, 309, 310 v., 312—315, 318, 330
Achelis E. 150, 253
Achttal 124, 225, 226 v.
Adriani Nic. 106
Akiba Rabbi 49, 50, 97
Albertz M. 26
Allen W. C. 150, 260
Amsdorff Nic. v. 360
Anthroposofie 5, 8
Apologeten 160
Apriorisme 3 v., 25, 273
Arameesch 27, 130, 131, 133, 138, 148, 227, 314, 323, 344
Arenson A. 4, 5
Arianen 163
Arminianen 163, 175
Ascetisme 98, 99, 100, 102, 103, 120, 188, 197, 256, 277, 278, 279, 280, 332 v.
Augustinus 76, 116, 140, 154, 155, 157, 172, 185, 195, 364
Aurelius M. zie Marcus A.
Bacon B. W. 243
Barth K. 64, 167, 188, 189
Baumgarten O. 181, 191
Bayet A. 11
Bengel J. A. 77
Bischoff E. 253, 297
Boeddhisme 89, 90, 301, 302, 303, 304
Boeke Kees 178, 181 v.
Boissevain W. Th. 69
Bonhöffer Ad. 118
Bornhäuser K. 149, 150, 157, 178, 222, 223, 253, 269, 289, 290, 306, 311, 345 v., 357, 362
Brahmanisme 301
Brakel W. à 174
Bray Guido de 38
Büchler A. 61
Bultmann R. 28, 29, 64 v., 307, 338, 339
Burnand Eug. 222
Burney C. F. 127, 131, 227
Butler C. 98
Caelibaat 279
Calvijn Joh. 1, 15, 51, 76, 80, 138, 148, 150, 162, 254, 263, 292, 330, 361
Casuïstiek 54, 132, 166, 266, 268, 292, 308
Cecilia Madame 150, 156, 273
Celsus 204, 291
Chazidim 300
Christian Science 6, 8
Clarke L. 98
Coelibaat 279
Communisme 176, 200, 205. Zie ook Goederengemeenschap
Confucius 352
Cop Nic. 1
Dalman G. 221
Dante 185
Demonen 29, 37, 70, 169, 179, 196, 218, 219, 220, 335, 362
Dibelius M. 65, 251
Dobschütz E. von 227, 228
Doopsgezinden 1, 2, 175, 176, 181, 195
Drews Arth. 25
Drietal 17, 18, 124, 125, 129, 134, 137, 268, 309, 310, 318, 320 v., 325, 330, 337, 348
Echtscheiding 47, 100, 158, 276, 279 v.v.
Eck 188
Eed 100, 158, 171, 175, 176, 283 v.v.
Eeden Fred. van 205
Epictetus 117, 118
Epicurus 116
Erfzonde 241
Eschatologie 59 v., 63—70, 74 v., 77, 78, 79, 82, 97—103, 151, 152, 168, 180, 191, 236, 237, 245, 298, 322, 333, 338, 351, 360, 362

Ewald H. G. A. 136, 266
Feine P. 64, 97
Fenner F. 220
Fiebig P. 28, 120, 131, 135, 166, 167, 178, 269 v., 320, 321, 324
Findlay J. A. 137, 138, 157, 290
Flacius Matth. 360
Förster Erich 281
Franciscus v. Assisi 156, 181
Frick H. 76, 80
Fridrichsen A. 96
Frobenius Leo 183, 185
Furrer K. 356 v.
Gandhi 177 v., 190, 196, 238
Gebed 34, 109, 129, 133, 147 v., 158, 179, 180, 193, 198, 212, 222, 224, 297 v., 309, 310 v., 315—327, 329, 348 v.v.
Gematria 17, 28
Gerechtigheid 6, 7, 21, 22, 34, 48, 52, 62, 94—104, 164, 167, 169, 170, 225, 226, 227, 231, 237, 240, 241, 246, 247, 249, 259, 262, 264, 299, 310, 313, 340
Getallensymboliek 5, 16, 17 v., 28, 122 v., 320 v.
Gevallenleer zie Casuïstiek
Gezindheidsmoraal 3, 97, 115, 178, 266, 365
Gezinsleven 194, 212, 282
Gichtel 154, 155
Gloege Gerh. 58, 61, 74, 75
Gnosticisme 67, 154, 155, 170, 278
Goederengemeenschap 175, 176, 200, 205
Gore Ch. 116, 150, 159
Graaf H. T. de 93
Grabow Matth. 205
Grieksch zie Hellenisme
Grimm Ed. 90, 186
Greszmann H. 251
Groningers 77 v.
Grosheide F. W. 148
Gunning Jr. J. H. 78
Haas H. 300, 352
Haggada 38
Halacha 38, 88, 149
Hammoerapi 230, 288
Hannay, Canon 98
Harnack Ad. v. 63, 64, 79, 150, 200, 256
Hartmann H. 31, 111
Hartmann Ed. v. 191
Hauck A. 25
Heiler Fr. 325
Heiligen 1, 98, 156, 161, 174, 176, 248 v., 307, 325, 333
Heinen Ant. 156
Heinrici C. F. G. 150
Hellenisme 27, 42, 44, 221, 229, 307
Henderson Arth. 208
Herrmann W. 3
Hervorming 1, 76, 81, 99, 156, 161 v., 187, 263, 329, 360
Heteronomie 305
Heusde Ph. W. van 77
Hieronymus 161, 323
Hillel 46, 47, 48, 236, 275, 279, 352
Historische uitlegging 8, 10, 26, 32, 82
Hofstede de Groot P. 77
Holl K. 156
Humanisme 77, 78, 79, 119, 163, 174 v., 190, 200
Huwelijk 49, 89, 103, 114, 155, 175, 184, 206, 274, 275, 278, 280 v.v.
Hyperkritiek 11, 25
Inspiratie-theorie 13, 124
Interimsethiek 2, 164
Irenaeus 160 v.
Israëlietisch. Zie Semietisch.
Jacobus 163
Jackson a. Lake 41
Jeremias Joach. 41, 44, 155, 228
Johannes de Dooper 17, 18, 31, 35, 48, 60, 65, 67, 218, 229, 275, 346, 357
Kalthoff Alb. 200
Kant Imm. 77, 79, 82, 89, 353
Kapitalisme 192, 200, 207, 292, 331 v., 333 v.
Kattenbusch F. 157, 191, 304
Kautsky K. J. 200
Kelley H. 206
King H. C. 115, 116, 150
Kirn O. 101
Kittel G. 31, 116, 120, 297

Klausner J. 2, 25, 27, 32, 33, 41, 43, 47, 120, 153, 181, 201, 220, 228, 352
Klostermann Er. 150
Koelman Jac. 174
Kong-tse zie Confucius
Kutter H. 208
Kuyper Dr. A. 2, 174, 329 v.
Kwakers 163, 176, 188
Lagrange Pater, 75, 76, 150, 221, 273, 290, 306 v.
Lange J. P. 154
Lao-tse 302, 303
Lecky W. E. P. 274
Leer der XII Apostelen 347, 354
Leibniz 77
Leipoldt J. 274
Liefde 88—94, 100, 114, 116, 118, 158, 165, 169, 172, 173, 175, 177, 179, 193, 195, 211, 212, 225, 236, 239, 257, 259, 265, 291, 294, 296—305, 306, 308, 314 v., 341, 344, 345, 350, 351 v.v., 357, 360, 362 v., 365, 368
Lietzmann H. 309
Lijden 20, 21, 22, 32, 35 v., 37, 38, 90, 109, 115, 169, 170, 182, 211, 246 v., 248, 330, 340 v.
Lodenstein J. 99, 174
Loon 1, 104—112, 247, 310, 314, 318, 332
Lotze H. 115
Ludwig Em. 33
Lugan A. 293, 315
Luther Maarten 1, 76, 83, 161 v., 333
Lüttge W. 185, 192
MacDonald J. R. 208
Major G. 360
Manichaeïsme 155
Marcion 262, 278
Marcus Aurelius 117
Marriott Hor. 150
Martelaarschap 246, 248 v.
Matthijsen Jan 175
Maurice F. D. 281
McCormack R. 124
McCown C. C. 81, 120, 200, 202, 208, 228
McNeile A. H. 150
Melanchthon Ph. 162
Menno Simons 1, 163, 175 v.
Metzger P. 68
Meyboom Marg. 91
Michaëlis W. 65, 66
Middelaar 38, 88, 150, 151, 179, 326
Militz Annie Rix 6, 7
Moderne Richting 78, 80 v., 82, 163 v.
Moffatt J. 89, 297, 299, 353
Mohammed 300, 316
Montefiore 54
Moore G. F. 41, 313
Motte, Mevr. de la-Guyon 174
Mozes 6, 150, 151, 165, 284
Mugler E. 41, 54
Müller Joh. 158 v.
Mystiek 6, 9, 93, 241, 300, 325
Nägelsbach F. 138, 157, 158
Natuurbeschouwing 241 v., 298, 338, 340
Naumann F. 181
Niebergall F. 276
Nielsen Detlef 39, 40
Nietzsche F. 90, 191
Occultisme 6
Onsterfelijkheid 306
Ontwikkelingsethiek 210
Oosterzee J. J. van 78
Optimisme 10, 189, 225, 327, 338, 357 v.
Origenes 185, 277
Papias 26, 35, 36
Paradoxie 3, 224, 227 v., 233, 270
Parallelisme 125—128, 252
Pastor v. Hermas 248
Paulus 25, 26, 29, 39, 71 v.v., 95 v., 104, 113, 124, 160, 163, 242, 243, 259, 261, 262, 280, 285, 329, 367
Pelagius 172
Penn W. 176
Pernot H. 232, 323
Pessimisme 10, 189, 357
Peterson E. 178
Petrus 26, 30, 73, 261
Philip A. 208
Philo 357
Pierson Allard 78, 137

Piëtisme 77, 78, 81, 93, 162, 173, 174, 189
Pilgrimfathers 187
Plinius 200
Plooy D. 324
Politiek 1 v., 182, 195 v., 198, 212, 256, 322
Proost K. F. 65, 66, 138, 251
Protestantsch zie Hervorming
Puriteinen 162, 263
Rabbijnsch zie Semietisch
Ragaz L. 208
Rationalisme 77, 79, 80, 82, 163, 175
Reformatie zie Hervorming
Renteheffing 292 v.
Rhijn M. van 162
Ritschl Albr. 79, 82
Ritschl O. 361
Rix. Militz, Annie 6, 7
Robinson A. W. 137, 138
Robinson Th. H. 239
Romanes 115
Roomsch-Katholiek 1, 75, 76, 81, 98, 122, 155, 156, 161, 163, 164, 171 v., 172 v., 181, 184, 220, 255, 264, 273, 279, 281, 292, 293, 311 v., 315, 318, 329, 333, 355, 360, 368
Runestam A. 179
Saitschick Rob. 365
Saussaye D. Ch. de la 78
Schenz A. 122—125
Schlatter A. 28, 41, 64, 150, 253, 290, 306
Schopenhauer Arth. 9, 10, 64, 89, 90, 276
Schullerus Ad. 69, 150, 151
Schweitzer Alb. 3, 9, 10, 64, 99, 101, 164, 181, 185, 190
Scott E. F. 47, 101, 120, 149, 150, 164, 267
Seeberg R. 99
Seekers 176
Semietisch 16 v., 27 v., 67, 122 v., 125 v., 131, 135, 167 v., 178, 245, 307, 321, 322, 338, 339
Seneca 117, 118
Separatisme 198, 256
Sevenster G. 101
Simons zie Menno Simons
Sjammai 46, 47, 236, 269, 279
Slotemaker de Bruïne J. R. 202
Smith P. 174
Socialisten 200, 207, 208, 228, 233, 339
Socinianen 163, 175
Soefisme 300
Spencer F. A. M. 100, 149
Spengler Osw. 183, 184, 185
Spinoza 93
Spiritualisme 2, 175
Stange E. 3
Stefanus 113, 261
Steinmann Alph. 150, 156, 253
Stoïcijnen 80, 117 v.v., 200, 234, 274, 303, 339, 352 v.
Strack-Billerbeck 41, 50, 108, 120, 165, 251, 283, 290, 297, 328
Synergisme 74, 75, 102, 184
Talmoed 55, 116, 288, 297
Tatianus 278 v.
Teellinck W. 99, 174
Tenrikyo 301, 302
Tertullianus 161, 347
Theologische uitlegging 10, 82
Theosofie 106
Tholuck A. 150
Thomas Aquinas 185
Tolstoï Leo 2, 164, 176 v., 181, 191, 294 v.
Toorn 55, 304, 343
Troeltsch E. 101, 102, 103, 200
Utschimura 224
Vagevuur 273
Vasten 5, 34, 109, 129, 158, 309, 310 v., 318, 327—330, 331
Verdienstelijkheid 1, 50 v., 107, 108, 156, 161, 170, 171, 172, 181, 206, 233, 237, 240 v., 248, 255, 258, 278, 311 v., 313, 318, 322, 328, 329, 333, 342, 360
Vergeving 71, 160, 161, 240, 324, 325 v., 343, 353
Verlossing 71, 119, 160, 161, 180, 186, 192, 199, 204, 303
Verzoening 71, 180, 186, 211, 271 v.v., 303, 311, 315
Vijftal 17, 18, 19, 21, 52, 123, 129, 136, 220, 292, 320 v.
Vinet Al. 239

Visser 't Hooft W. A. 80
Voetius Gisb. 174
Volmaakten 1, 7, 68, 98, 119, 155 v., 161, 171, 174, 180, 198, 210, 245, 265, 305—308
Voorzienigheid Gods 48, 100, 338 v., 341
Wederdoopers 1, 175
Weelde 332 v., 340
Weerloosheid 163, 175, 176, 177, 181, 294 v.v., 304
Wehnert Br. 9
Weinel H. 94, 150
Weisz Bern. 97
Weisz Joh. 63, 65, 97, 99, 164, 191, 269
Wellhausen J. 115
Wijsbegeerte 8v., 160, 365
Windisch H. 3, 10, 31, 65, 70, 72, 100, 116, 150, 152, 165, 243, 245, 267, 306, 311, 322, 338, 357
Wissing J. C. 66
Wrede W. 28, 29
Wright T. H. 150
Wünsch G. 150, 172, 207, 208
Zahn Theod. 149, 150, 268
Zarathoestra 6
Zelfverloochening 19, 92, 172, 182, 209, 236, 299, 305, 319, 353
Zending 186 v., 256 v., 346, 349
Zevental 5, 6, 15, 17, 18, 19, 123, 124, 129, 136, 137, 266, 320, 330
Zöckler O. 98
Zondagsviering 162, 263
Zonde 7, 71, 97, 99, 107, 161, 162, 164, 165, 169, 173, 175, 178, 179, 180, 197, 208, 209, 212, 218, 219, 247, 252, 277, 295, 306, 312, 325, 326, 345, 362 v.

Inhoudsopgave

I. BESCHOUWING OVER DE BERGREDE.

1. Beginselen 1
2. Het Evangelie naar Mattheüs 12
3. Jezus' Persoon en Onderwijs 24
4. Jezus en de Farizeeën 41
5. Jezus en het Koninkrijk Gods 57
6. Nog enkele Grondbegrippen der Bergrede. God als Vader. — Liefde. — Gerechtigheid. — Loon 84
7. Het Nieuwe in de Bergrede 113
8. De Vorm der Bergrede 121
9. De Samenstelling van de Bergrede 136
10. Tot wie de Bergrede gericht is 154
11. De Bedoeling van de Bergrede 160
12. Uitvoerbaarheid van de Bergrede 171
13. Bergrede en Cultuur 181
14. De Bergrede en het sociale Vraagstuk 200
15. Slotbeschouwing 210

II. UITLEGGING VAN DE BERGREDE.

16. Inleiding 217
17. Aan wie God genade bewijst. Matth. 5 : 3—12 . . . 224
18. Wat Gods genade uitwerkt. Matth. 5 : 13—16 . . . 250
19. De Eenheid der Godsopenbaring. Matth. 5 : 17—20 258
20. De Volstrektheid van Gods wil. Matth. 5 : 21—48. De waarde der persoonlijkheid. — De waarde der vrouw. — De ware omgang met elkander. — De ware rechtsverhouding. — De ware naastenliefde 265
21. De rechte Verhouding tot God en het godsdienstig Leven. Matth. 6 : 1—18. Aalmoes. — Gebed. — Vasten . . . 309
22. De rechte Verhouding tot God en het persoonlijk leven. Matth. 6 : 19—34 331
23. De rechte Verhouding tot God ten opzichte van den Naaste. Matth. 7 : 1—12 342
24. Opwekking en Waarschuwing. Matth. 7 : 13—27 . . . 356
25. Besluit. Matth. 7 : 28 366

Geraadpleegde Literatuur 369

Registers 376